محمد علي المحمود

السلفية والتنوير

صراع الإرادت والأفكار بين خيار الجمود وخيارات التغير



محمد علي المحمود

السلفية والتنوير

صراع الإرادت والأفكار بين
خيار الجمود وخيارات التغير



السلفية والتنوير

صراع الإرادت والأفكار بين
خيار الجمود وخيارات التغير

محمد علي المحمود



ص.ب. 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت ـ لبنان
هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-614-404-504-6

الطبعة الأولى 2014

المحتويات

الإهداء

إلى روح: طه حسين ـ رحمه الله ـ

في ذكرى مرور أربعين عامًا من الغياب.

في سبيل التنوير، التنوير بين غياب الحضور وحضور الغياب، أهدي هذا الكتاب إلى رمز التنوير الأكبر: طه حسين، مدركًا أنه إهداء مباشر إلى كل طلائع التنوير في العالم العربي.

المقدمة

يمكن الحكم على هذا الكتاب (السلفية والتنوير) بأنه الجزء الثاني من الكتاب السابق (تكفير التنوير)، فهو يسير بالتوازي معه، لا في موضوعاته وأفكاره التفصيلية فحسب، وإنما في ثنائية العنوان أيضًا. فلفظة الـ (تكفير) الواردة في عنوان الكتاب السابق هي التي تحتل موقع (السلفية) في الكتاب الثاني، والتنوير هو الشطر الثاني من هذه الثنائية المتقابلة ـ عطفًا ـ في كلا الكتابين. التنوير هو الضد المقابل، هو النقيض لهما؛ لأن تكفير التنوير ليس إلا ممارسة سلفية بامتياز. وموقف السلفية من التنوير إن لم يبدأ بالتكفير، فإنه ينتهي بالتكفير لا محالة. ومن هنا يمكن القول بتطابق عنوان الكتاب الأول مع عنوان الكتاب الثاني، وليس ثمّة فرق؛ إلا أنني في الأول عمدت إلى التصريح بهوية الممارسة التكفيرية، بينما عمدت في الثاني إلى التلميح بها. وطبعًا، في الكتاب الثاني ينعكس الأمر، من حيث العلاقة بهوية الفاعل (مُمارس التكفير)، إذ في الأول تلميح وفي الثاني تصريح.

من هنا، فالكتابان متكاملان؛ بقدر ما هما متداخلان. والثغرات التي في الأول يغطيها الثاني، كما أن العكس صحيح. ولهذا، فالمواضيع متقاربة، إن لم تكن متطابقة في بعض الأحيان، على اختلاف في مسارات الفكرة. ومن هذا المنطلق لا يغني أحدهما عن الآخر، لمن أراد مقاربة الأفكار في خطوطها الرئيسة التي تتصل بقدر ما تنفصل، اتصالًا وانفصالًا؛ لا على مستوى المنطق العام للفكرة فحسب، وإنما على مستوى البناء النصي (ومنه، اتساق الأسلوب والتحرير الكتابي) أيضًا.

إن هذا الكتاب (السلفية والتنوير) كسابقه، يتكوّن من مجموعة مقالات

تتناول الممانعة السلفية ضد التنوير، وتحاول الكشف عن منطق هذه الممانعة التي تبدو وكأنها تعاند الزمن بعبثية جنونية لا تعرف اليأس. وطبيعي أن يستعرض هذا الكشف ـ مشاركًا ـ ملامح الصراع الفكري الحاد بين الجمود السلفي من جهة، ومحاولات التغيير ذات المنحى التنويري من جهة أخرى، من غير أن يدعي لنفسه أنه محض كشف معرفي محايد. فالهوية الفكرية العامة للمؤلف واضحة من حيث انحيازها إلى مجمل الأفكار التنويرية، على حساب الرؤية السلفية الانغلاقية، التي هي ـ في اعتقاده ـ السبب الأول للتردي الحضاري الذي نعيشه على امتداد العالم العربي.

الانغلاق/الجمود خيار، بينما التغيير بالتنوير خيارات. من هنا كان الهدف ـ الصريح والمضمر ـ واحدًا (وهو هنا: الخطاب السلفي) في كل جبهات النضال التنويري، بينما كانت الفعاليات التنويرية متعددة ومتنوعة ومنفتحة على خيارات لا حدود لها، حتى وهي تمارس دورها في استهداف البنية الذهنية العميقة للخطاب السلفي.

لقد حاولت أن أقارب ـ بشجاعة حذرة ـ الأثر المدمر للخطاب السلفي في واقعنا، وقد كتبت كثيرًا من المقالات التي تؤكد على أن هذا الخطاب الانغلاقي ليس خطاب جهل فحسب، وإنما هو خطاب تجهيل أيضًا. فبينما تكون بعض الخطابات الانغلاقية محدودة في نطاقها الخاص، يتمدد الخطاب السلفي لدينا بجهله محاولًا اكتساح الواقع. أي أن جهله وانغلاقيته وتعصبه، بل وإرهابه، ليست خيارات خاصة، ليست رؤية ذاتية محدودة، ليست فعلًا لازمًا لا يتعدى، وإنما هي مشروع تجهيل مُمنهج، يرثه السلفيون صاغرًا عن صاغر؛ من أجل إحكام وسائط التسلط والهيمنة والإخضاع.

هذا التجهيل الذي يتجاوز حدود الجهل، يرتبط ـ عضويًا ـ بالموقف من الإنسان. فالإنسان لا يمكن أن يحضر ـ كقيمة ـ في خطاب يتوسل التجهيل؛ بغية الوصول إلى تطويع أكبر عدد من الناس. وتغييب الإنسان مرتبط بتغييب العقل، مثلما أن تغييب العقل مرتبط بتغييب الإنسان. ومن هنا كان تركيزي على حضور الإيديولوجيا السلفية؛ مقابل غياب الإنسان في مناطق نفوذ هذه الإيديولوجيا المشحونة بكل عناصر العنف والإقصاء والإلغاء.

ولا تنفك ممارسة التجهيل، وممارسة تغييب العقل وتغييب الإنسان، عن الموقف العنصري من الآخر. فكراهية الآخرين هي روح التصوّر السلفي، قبل أن تكون إيديولوجيا الرؤية السلفية. ولا شك أن السلفي هنا تمدد ـ ولم يتطور كما يدعي ـ من خلال المد الغفوي (الصحوي) الذي تصاعد منتصف الثمانينيات من القرن الميلادي المنصرم. أي أن كراهية الآخرين، المبنية على قاعدة المفاصلة العقدية معهم، تنامت في الوقت الذي دخل الوطن مرحلة تنمية شاملة مدعومة بقوة الاقتصاد النفطي. هذه حركة غريبة لمن يعاينها بسطحية. إنها تنطوي في ظاهرها على مفارقة واضحة قد يتعذّر فهمها على كثيرين، بينما هي إفراز طبيعي لوهم الاكتفاء الفكري الذي عززه الاكتفاء المادي.

لقد كانت رحى (الحرب الجدالية) تدور مع السلفية على مسائل مفصلية، ذات علاقة واضحة بالمحددات السلفية، إما ارتباطًا بالأصول العقدية التي تنهض عليها السلفية التقليدية (كالانغلاق وكراهية الآخر... الخ المبنية على التصوّر التقليدي للولاء والبراء)، وإما ارتباطًا بالسلوكيات المجتمعية الانكفائية المتماهية مع العادات والتقاليد، والتي تحكمها الرؤى السلفية كجزء من مجال نفوذها الخاص.

إن كل هذا الجدل، وكل هذا الانديباح النسبي في الوعي، لا يدل على أننا اجتزنا العقبة الكأداء، ولا أننا نفذنا من عنق الزجاجة، فنحن لا نزال في مرحلة ما قبل التنوير، مع كل ما نراه من ضيق جماهيري بالهيمنة السلفية الخانقة التي تشدّهم إلى غياهب التاريخ، وتبعدهم عن عالمهم المعاصر.

أين نقف في لحظتنا الراهنة؟، وأين نحن من خط الصفر التنويري؟، إلى أين نتجه؟. ربما نكون متوجهين إلى مرحلة الما بين، مرحلة الـ (ما بعد)، والـ (ما قبل): ما بعد السلفية، وما قبل التنوير. من نجا منا، من خاض معركته مع ذاته؛ فانعتق من أسر العالم السلفي الذي يكتنفه، لا يدل هذا على أنه انخرط في عالم التنوير، ولو على مستوى الخطاب المجرد، وإنما يدل ـ فقط ـ على أنه بات يقبع خارج المعتقل السلفي المحدود.

نحن نعيش عالمًا سلفيًا نرفضه. بينما نتوق إلى عالم تنويري يهرب منا،

ولا نستطيع أن نستحضره؛ إلا كأجزاء متناثرة متمنّعة بفعل صلادة الواقع السلفي الذي تحاول تلك الأرجاء المتناثرة التموضع فيه. العالم السلفي راسخ متمدد يحاصر كل أفكار ورؤى ومعالم ومؤسسات وشخصيات التنوير، لا في واقعنا المحلي فحسب، وإنما على امتداد العالم العربي.

لهذا، كان اهتمامي بشخصية: طه حسين، رمز التنوير الأكبر في هذا العالم العربي. من هنا أهديته هذا الكتاب، ومن هنا جعلت مقالاتي عنه تمهيدًا لهذا الكتاب؛ لأن سيرة طه حسين تكاد تكون هي رواية التنوير. فإذا كان هناك من يريد تبسيط الفلسفة، فيكتبها قصة (قصة الفلسفة)، فإن من يريد تبسيط مسيرة التنوير العربي فعليه أن يكتب قصة: طه حسين.

وبناءً على هذا، يكون التمهيد الذي يتناول طه حسين فاتحة روائية لأفكار هذا الكتاب، أو تلخيصًا لمسألة التنوير حضورًا وغيابًا، حضوره وغيابه مع عالم سلفي يكره التنوير بقدر ما يكره طه حسين، أو يكره طه حسين بقدر ما يكره التنوير.

لقد كانت مقالاتي عن طه حسين أحد عشر مقالًا. الأول منها بمناسبة مرور أربعين عامًا على وفاته في تشرين الأول/أكتوبر عام 2013 م ـ، وبقية العشرة كتبتها قبل أكثر من خمس سنوات تحت عنوان (طه حسين.. الإبحار في بحر الظلمات)، مع أنني ابتداءً من المقال الخامس غيّرت صيغة العنوان لضرورات النشر؛ لأن الضيق الشديد بالعنوان الذي يتصدره اسم طه حسين في كل مقال، كان قد بلغ مداه في المحاضن السلفية القادرة على التأثير. ولهذا خرجت بقية المقالات بعناوين أخرى، تستمد صيغتها من الموضوع الذي تتناوله، من غير تصريح بالشخصية الرئيسية التي تتردد في صلب المقال.

هذا مثال واضح على صعوبة استنبات التنوير في مثل هذه البيئة التقليدية الانغلاقية. فمجرد اسم طه حسين يصبح مزعجًا عندما يتمّ تداوله بمثل هذا الزخم الدعائي (من حيث كونها مقالات تُنشر في جريدة واسعة الانتشار)؛ لا لشيء إلا لأن حضوره هو حضور التنوير، وغيابه يعني حضور الخطاب المضاد: السلفي، وهو الذي يعي أنه صانع بحر الظلمات!.

كنت، ولا أزال، وسأستمر ألحّ على الكتابة في هذا المنحى؛ لعل وعسى. أكتب وكلي أمل؛ رغم كل هذه المحبطات التي تحاصرني إنسانًا ووطنًا وأمةً. ولهذا، كم أتمنى ـ ولا حجر على الأماني ـ أن تسهم هذه المقالات في صناعة سفينة ـ ولو متهالكة ـ تعين كثيرين على الإبحار في بحر الظلمات، بدل أن تهوي بهم العواصف السلفية إلى القاع. إنها محاولة، ليس أكثر، محاولة ليست يائسة للوصول إلى عالم الإنسان، من خلال عالم الأنوار.

محمد بن علي المحمود
القصيم ـ البكيرية
ظهر السبت 30/ 11/ 2013م

التمهيد
طه حسين.. الإبحار في بحر الظلمات!

- 1 -

نحتفل اليوم بمناسبة مرور أربعين عامًا على رحيل عميد الأدب العربي، الرمز التنويري العظيم: طه حسين. بادرت بعض الدوائر الثقافية في مصر إلى إقامة احتفاليات ذات طابع علمي بهذه المناسبة، تُحاول رصد ملامح ومؤشرات حضور وغياب التنوير كخطاب؛ من خلال حضور وغياب رمزه الأكبر (طه حسين) على امتداد هذه السنوات الأربعين، هذه السنوات العجاف التي أعقبت رحيله. وقد تقدّم كثيرون بأوراق بحثية جادة بهذه المناسبة، وأخرى ثنائية ذات طابع ظرفي/مناسباتي، كما تمّت إقامة ملتقى أدبي ذي صبغة فنية يحتفي بالصور الشخصية التي ترصد مسيرة هذا الراحل العظيم.

لكن، ومع سعادتنا الغامرة بمثل هذا الاحتفاء الذي ليس هو - في حقيقته - مجرد احتفاء بشخص، وإنما هو احتفاء واحتفال بخطاب التنوير وبقيمه الاستثنائية بشكل عام، إلا أنه - وبكل الحسابات - كان دون المأمول بكثير، خاصة إذا ما قُورن بقيمة رجل هزّ ثقافة العرب في القرن العشرين، ومارس دورًا لا يستهان به في تقدّم الفكر، كما في تقدّم وتطور الأدب، وشارك في بلورة ملامح الثقافة التقدّمية التي سادت في النصف الأول من القرن العشرين، وكانت له جهوده الجبارة في مضمار التثاقف مع الآخر في أكثر من ميدان.

وأنا أتأمل حراك الثقافة المصرية من الداخل، من هنا، من مصر (كتبت هذا المقال نهاية تشرين الأول/أكتوبر 2013م)، كنت أتوقع أن تهتز مصر

ثقافيًا من أقصاها إلى أقصاها، بل وأن تشتعل منابر الثقافة في العالم العربي من المحيط إلى الخليج؛ لاستعادة ملامح مشروع الخطاب التنويري الذي روّج له طه حسين ـ رحمه الله ـ، وبذل من عمره المديد أكثر من خمسين عامًا من أجل ترسيخ هذا الخطاب في مجتمع تقليدي يتأبّى عليه، مجتمع مخنوق بثقافته وبأوهام الأصالة فيه. فمصر، والعالم العربي ـ وفي هذه اللحظات بالذات ـ بحاجة لكل جرعة إنعاش تنويرية تنتشله من واقعها/واقعه المأساوي، بعد أن بدا أنها/أنه يعيش تجاذبًا ثقافيًا وسياسيًا له علاقته الواضحة بالموقف من خطاب التنوير ومن رموز هذا الخطاب الذي يقف للاستبداد بالمرصاد.

لماذا تبدو ثقافة التنوير في عالمنا العربي وكأنها جرعات الدواء المر؟، لماذا تبدو وكأنها استثناء علاجي ظرفي سرعان ما يبتهج المريض بالاستغناء عنه؟، لماذا لا تكون هذه الثقافة كالطعام والشراب قِوامًا للعقل والروح، بحيث يستهلكها الوعي الجماهيري في وجبات دائمة؟، لماذا لا تتحوّل إلى حاجة ولذة وذكرى وأمل، من خلال عرضها كوقائع ومقولات وسِير؟، خاصة وأنها الأمل الوحيد لإنقاذ هذه الأمة نفسها الطغياني والانكفائي، هذه الأمة التي لا تتقدّم خطوة إلى الأمام؛ إلا لترجع خطوتين إلى الوراء.

هل العالم العربي لا زال فيما دون العتبة الأولى للتنوير؟، هل لا زال محكومًا بزمن الدكتاتوريات الشعبوية، أي الديكتاتوريات المدعومة بمزاج شعبوي ينتجها ويرعاها؛ من حيث هو زمن: شعبان عبد الرحيم والواعظ الحكواتي والواعظ السارق... الخ قائمة الرّواج الجماهيري الهابط، حيث يتحدّث هؤلاء (والمقصود أنهم يتحدثون ويُسمع لهم!، وإلا فمن حق كل أحد أن يتحدث كما يشاء) في السياسة وفي القوانين وفي المسارات الفكرية العامة؛ تمامًا مثلما تتحدث (فيفي عبده) عن مستقبل الرقص الشرقي المتعري؛ لتربطه ـ عضويًا ـ بمستقبل الأمة؟!.

يبدو أننا لا نزال أسرى المزاج الشعبوي المعادي للتنوير وللرموزه العظام في عالمنا العربي، هذا العالم الذي لا يزال فقيرًا ـ فقرًا مدقعًا ـ من كل قيم التنوير التي تحكم العالم المتقدّم منذ ثورة التنوير الكبرى (الثورة الفرنسية) وإلى

اليوم. فبينما تتحكم القيم المركزية لخطاب التنوير بعصب الفكر في العالم الغربي المتقدّم، تتحكم القيمة الشعبوية الاستبدادية الهابطة الآتية من عصور القهر والانحطاط وإذلال الإنسان في عصبنا الفكري، ومن ثم في مزاجنا العام.

يحدث هذا، ثم يتساءل كثيرون بغباء حقيقي، أو باستغباء مُتذاكٍ: لماذا نُصِرُّ في كل يوم على صناعة طاغية جديد، لماذا عندما نُسقط دكتاتورًا (أو نتوهم أننا أسقطناه!) يُصبنا الهلع من فراغ عالمنا من عناصر الدكتاتورية؛ فنسارع إلى صناعة دكتاتور جديد في صورة بطل ولو من ورق؟!. ما علاقة هذا المزاج المريض بانحرافنا الواضح عن ثقافة التنوير لصالح ثقافة التدمير والجهل والقهر والاستبداد؟.

إذا كان كثيرون قد فجعوا بمواقف من يسمون بالمثقفين من الأحداث الأخيرة في دول (الربيع العربي)، وتراجع حساسيتهم الإنسانية لصالح مبادئ دكتاتورية واضحة، فإني لم أفجع، بل هذا هو ما توقعته. ولو حدث العكس؛ فانحاز هؤلاء للإنسان، لكان عليّ أن أُراجع خرائطي الفكرية التي أستعين بها في تفسير الراهن الثقافي.

مَن يتأمل مسيرة طه حسين يجد أنه ـ كشخص وكثقافة ـ ازدهر في الحقبة الليبرالية المصرية، ففيها ناضل ثقافيًا إلى أقصى حدّ ممكن، بل كان فيها (مجاهدًا) بامتياز، من حيث تفانيه في ممارسة دوره كمثقف عضوي؛ دون أن يطاله أذى جسدي (حتى وإن تعرّض لأذى كبير، ماديًا ومعنويًا). بينما تراجع دوره العام، وانكفأ على النشاط العلمي المتخصص، وحضور اللجان المتخصصة، وذلك في الفترة التي تلت صعود الدكتاتورية الناصرية، ومحاصرتها ـ بالعسكرة الشاملة ـ للمد الليبرالي المدني الذي كان طه حسين أحد أعمدته الكبار، بل كان هو أكبرهم على الإطلاق.

لم يجد طه حسين ما يفعله في زمن الشعارات، في زمن القول الفارغ، في زمن التصنيم الغبي، في زمن المعتقلات التي تفتح أبوابها على مصراعيها لكل مَن ينطق ولو بكلمة عابرة لا تُرضي مزاج الصنم، في الزمن المضاد للثقافة والتحرر الفردي الذي هو اللبنة الأولى في البناء الديمقراطي، حيث الهيكل المؤسساتي/السياسي لخطاب التنوير.

زمن طه حسين هو ذلك الزمن الليبرالي في مصر، من 1919م - إلى 1952م، وهو زمن ازدهار الثقافة في مصر، هو زمن جامعة القاهرة التي كانت - بفضل طه حسين وآخرين من قبله ومن بعده - منارة إشعاع لمصر وللعالم العربي، هذه الجامعة العريقة التي كانت تستقدّم كبار المستشرقين والمفكّرين العالميين للتدريس فيها، كإغناطيوس جويدي، وسانتيلانا، نالينو، وكواريه، فضلًا عن صاحب المعجم الفلسفي الكبير: لالاند، جامعة طه حسين، وأحمد أمين، وعبد الرحمن بدوي، وإبراهيم مدكور، ومصطفى عبدالرازق، وفؤاد زكريا، وسهير القلماوي، وشكري عياد... الخ. ولهذا، وبسبب ضمور ثقافة التنوير بعد قمع الزمن الليبرالي على يد العسكر، لم تجد جامعة القاهرة وهي تحتفل بمئويتها عام 2008م ما تفتخر به، إذ - في هذا الموعد بالضبط - خرجت من التصنيف العالمي لأفضل خمس مئة جامعة في العالم، بل لعلها أصبحت خارج المنافسة العالمية مطلقًا؛ كما قال ذلك أحد الأكاديميين الموسوعيين: مراد وهبة. بل لقد وصف بعضهم ما حدث لهذه الجامعة العريقة بالانهيار (انظر الملف الذي نشرته مجلة «إبداع» عدد ربيع وصيف 2009م عن مئوية جامعة القاهرة).

العلم هو نتاج التنوير ومنتجه، العلم بمعناه الإنساني الواسع الذي يشمل كل الحقول المعرفية بلا استثناء. ولهذا يتراجع العلم، ويهزل الوطن، وتتراجع قيمة الإنسان؛ عندما يتمّ التنكر لمشاريع الفكر الإنساني (ذات الطبع الفلسفي بالضرورة) لحساب الإيديولوجيا، أو لحساب العلم التجريبي المجرد، والقابل - في مثل هذه الوضعية - لجعله أداة في يد الإيديولوجيات الرخيصة المعادية للإنسان - كما حدث للعلوم في ألمانيا النازية، واليابان قبل نهاية الحرب العالمية الثانية، وكوريا الشمالية اليوم، وإيران.. الخ.

غاب طه حسين عن عالمنا لمدة أربعين عامًا، كانت هي بالذات فترة التراجع الفكري/التنويري في العالم العربي، وهي - أيضًا - فترة ازدهار الجمهوريات العسكرية، أي اللافكرية، وهي فترة صعود الأصوليات وازدهار حركات التكفير الديني والقومي، التكفير بلسان الدين أو بلسان القومية، أو حتى بلسان الوطنية الصماء. ولا شك أننا بعد أن أغلقنا منافذ

وعينا ـ طائعين ـ عن طه حسين وأمثاله؛ بدأنا نُنصت ـ في إخبات تقديسي ـ لحاملي ثقافة الوهم والتجهيل، ومُروّجي ثقافة الإخضاع والإخناع المستمدة من تراث المنظومة التقليدية، حيث (الخلاص الأبدي) محصورًا في الاتباع والامتثال والطاعة العمياء.

أين طه حسين، هذا الاسم المكتنز بكل عناصر الاستنارة؛ بقدر ما هو مكتنز بكل عناصر الإثارة، هذا الثائر المتمرد ثقافيًا، والذي يصدق عليه قول محمود أمين العالم ـ متناصًا مع الأثر ـ: «تمرّدوا تصحوا»، أين هذا الاسم المضيء على امتداد عصرنا العربي الحديث، والذي نادى (وبدأ بتنفيذ ما نادى به عندما تولى وزارة المعارف) بمجانية التعليم كالماء والهواء، أين هو من مناهجنا التعليمية التي قام الإخوان وذيولهم من السروريين ومغفلي زمن الغفوة بـ (تطهيرها) حتى من بقايا الإضاءات التنويرية الخافتة، ثم أحلّوا مكانها المفاهيم القطبية القائمة على ضرورة المفاصلة والعداء؟!.

إن طه حسين ليس شخصًا بقدر ما هو رمز ومنهج. فلماذا لا يتمّ استحضاره في مناهجنا كبديل لهذا الغثاء التقليدي الذي أنتج لنا كل هذا التَّحجُّر الممانع لكل حركة تحديث تستند على مبادئ التنوير؟. لماذا لا يكون طه حسين هو البديل الثقافي لأجيالنا الصاعدة (والتي لا يبتعد بعضها إلا خطوة أو خطوتين عن ثقافة القاعدة)؛ فيوضع في صلب المواد القرائية المقررة كسيرة وكمنهج، بدل أن نتركهم طعمة لمروّجي ثقافة التكفير والتبديع والتضليل والتنابز المذهبي والتشاتم الطائفي؟.

وإذا كان غريبًا ـ وخاصة في سياق سعينا الحثيث لمكافحة الإرهاب من جهة، ولإرساء نهضة حديثة من جهة أخرى ـ أن يغيب طه حسين ـ أقصد: كسيرة وكمنهج ـ عن مناهجنا التعليمية، فالأغرب منه أن تأتي الذكرى الأربعون لوفاته ولا تجد في خطابنا الثقافي/الصحافي ما يُوازي قيمته استحضارًا. لماذا كل هذا الغياب (فالغياب يكشف عن ما وراء الغياب، أي عن أشياء أبعد بكثير من مسألة غياب طه حسين)، ولماذا كل هذا الإصرار ـ الواعي أو اللاواعي ـ على التغييب، إن كان ثمة تغييب مقصودًا؟.

لا بدّ من استحضار طه حسين على أوسع نطاق ثقافي وتعلمي وإعلامي؛ لأنه أكبر من شخص متجسد/ فرد. طه حسين ثقافة، بل ظاهرة مُركبة تعكس تركيب إشكاليتنا مع أنفسنا ومع عصرنا الراهن. فخروج طه حسين من تقليدية هو خروجنا المأمول من تقليديتنا، وأزمته هي أزمتنا مختصرة في شخص على مستوى الحقيقة وعلى مستوى الرمز. فعماه الحسي معادل لعمانا الثقافي، واستبصاره المعرفي هو أملنا في الخروج من عصور الظلام، هذه العصور التي تكتنفنا من الخارج، وتنخر فينا من الداخل، علمنا ذلك أم لم نعلم.

من الضروري أن نشترك جميعًا في استحضار هذا الرمز؛ لأن استحضار هذا الرمز يعني استحضار هذه الثقافة التنويرية التي يحملها. كلنا مسؤولون عن ذلك، والمساهمة لا بدّ أن تأتي من الجميع؛ لأنها موجّهة للجميع. وهذا الإسهام لا يتأتى بطبيعة الحال إلا إذا أدركنا القيمة الكامنة في تراث هذا الرجل وفي سيرته بلا فصل.

ـ 2 ـ

كان قدره أن يكون أعمى. لكنه ـ بإرادته ـ شاغب هذا القدر، إلى أن تحولت ظلمات العمى ـ على يديه ـ عصر أنوار عربي، لا تزال الثقافة العربية تدين له بالكثير من مبادئ التنوير العالقة بثقافتها الراهنة. أراده العمى أن يستأسر له، وأن يرضى بالخط التقليدي الذي كان يسلكه العميان في عصره؛ بغية الحصول على لقمة العيش، ولكنه تمرد على شروط الأسر، ووضع شروطه هو، بعد أن أدرك أن الدنيا لا تؤخذ إلا غلابًا.

بإحساس فطري، تتمتع به نفسٌ حُرّة قلّ أن يجود الزمان بمثلها، تمرد على شروط العمى. لقد كانت هذه الآفة ـ كما كان يُسمّيها ـ تعني أن ينخرط في سياق الثقافة التقليدية، وأن يتدروش على مخلفات القرون الغابرة. لكنه ـ بقوة ذلك الإحساس الفطري ـ سار في الاتجاه المعاكس؛ كي يحوّل ظلمات عماه إلى مادة لا تضيء طريقه الخاص فحسب، وإنما تضيء طريق ثقافة بأكملها، ثقافة مأزومة لا زالت للتو خارجة من عصور الانحطاط.

كان السياق الطبيعي لطه حسين ـ رحمه الله ـ وإن لم يكن طبيعيًا في

سياق المنطق، أن يتعمم أزهريًا، وأن يجتر ثقافة القرون الوسطى الإسلامية، ليعيد إنتاجها في مجتمعه البائس الذي يعاني ظلمات بعضها فوق بعض، ظلمات: الجهل والفقر والتخلّف والمرض. كان منتظرًا منه أن يكون بعدما جاوز العشرين من عمره بقليل، أن يكون أشدّ رسوخًا في التقليد، وأن يزيده عماه انغلاقًا فوق انغلاق الأزهرية، وأن يشرعن للعماء الثقافي العام، بوحي من عماه الخاص. ولكن طه حسين خالف توقعات الطبيعة وأبناء الطبيعة الصماء أو الأصماء!.

طه حسين!. ماذا يتبادر إليك عندما تسمع هذا الاسم؟. عند الجميع ـ إلا ما ندر ـ يستحضر هذا الاسم الجميل، المعرفة الشاملة، والانفتاح الثقافي اللامحدود، والعزيمة التي لا تعترف بالعقبات؛ إلا لتجعل منها مادة إبداع، وخلق ثقافي، في سبيل الإنسان. عند الجميع، يمثل هذا الاسم إضاءة نوعية في سماء التاريخ العربي الحديث، المليء بكل ما يحزن، وبما يقتل الآمال في مهدها، بل وبما يُجهضها قبل أن ترى النور؛ لتكون النتيجة ما نراه من ظلمات ثقافية واجتماعية وسياسية... الخ بعضها فوق بعض، لا تني ثقافة التقليد عن صنعها في سراديب الجهالة العمياء.

كتب كثيرون عن طه حسين، وخرجت كثير من الكتب البيضاء والصفراء تتحدث ـ بالسلب والإيجاب ـ عن هذا الأعمى المستنير، عنه هذا الذي أصرّ على تحويل كل ظلمة إلى مصباح، ليس عن طريق الزعم الأعمى بأنها مشكاة نور، وإنما عن طريق استثمار الطاقات الكامنة فيها؛ ليتخلّق من رحم عالم الأموات المظلم، عالمًا من يضج بالحياة والأحياء، أحياء يؤمنون بأن الحياة ـ لا الموت ـ هي ما ينتظر الإنسان. كتب كثيرون، ولا يزالون. وسيظل هذا الرجل مادة للكتابة، حتى بعد عشرات السنين، وربما عشرات القرون!.

سيستعاد طه حسين ـ بصورة أو بأخرى ـ كلما اتسعت رقعة العماء الحضاري، وكلما تحكّم هذا العماء في مساحات الإبصار. سيستعاد طه حسين، ليس لأنه الأنجع في مقياس التجريد الثقافي، ولا لأنه يُمثّل قمة ما أنتجه العقل البشري من معرفة، فطه حسين لن يكون كذلك، ولا ينبغي له

أن يكون. وإنما سيستعاد؛ لأنه خبير في شؤون الإبحار في بحر الظلمات، ولأنه النوتي القادر، أو الأقدر، على التنبؤ بجغرافية الشواطئ التي يتسلل الغزاة من خلالها.

سيستعاد طه حسين؛ لأنه خبير في مكافحة الأوبئة، ولأنه قضى حياته التي امتدت لأكثر من ثمانين عامًا، في حالة طوارئ؛ لأنه كان يحس بحجم الوباء، وبمدى خطورته. هل كان طه حسين المثقف الوحيد في عصره، حتى نستعيده على هذا النحو؟. طبعًا، لا. فقد كان هناك الكثير ممن يشاركونه الهم الثقافي، بل كان هناك من هو أوسع منه اطلاعًا على فلسفة الأنوار، أو ـ بعبارة أدق ـ على التاريخ الفكري الإنساني الرائع الذي اكتمل في الشطر الغربي من القارة الأوروبية. كان هناك من يمتلك رؤى أكثر انفتاحًا من طه حسين، ومن هو أشدّ منه استعدادًا للتضحية بالغالي والنفيس.

كل هؤلاء كانوا حاضرين، وبعضهم شارك ـ لفترة ـ في مهمة طه حسين نفسها. لكن، وبكل تأكيد، لم يكن هناك من وعى دوره تمام الوعي كما وعاه الرجل العظيم، العلامة الفارقة: طه حسين. لم يكن هناك من نذر خمسين سنة كاملة من حياته؛ لنشر ثقافة الاستنارة، ومكافحة ثقافة الجهل والتقليد.

ليس مهمًا أن تدعي أنك تملك بين جنبيك رؤى تنويرية، ولا أن تدعي أنك قادر على طرح هذه الرؤى؛ في المستوى الثقافي المجرد. المهم، والمجدي حقًّا، أن تنزل إلى معترك الثقافة، وأن تطرح رؤاك في سياق واقعك، والأهم أن تكون قادرًا ـ ثقافيًا ونفسيًا ـ على تدعيمها، وعلى المنافحة دونها، وعلى التضحية في سبيلها، وأن تطرحها بنفس طويل، وأن تدعمها بكثير من الأطروحات الجانبية التي تدعمها، وتؤسس لبقائها واستمرارها في ميادين مختلفة، حتى لو تطلب الأمر ممارسة كثير من صور الاختراق الثقافي.

التنوير ليس مجرد شعارات تنويرية. معظم الشعارات التنويرية معروفة للجميع، وباستطاعة أي أحد أن يلتقطها من سوق التنوير الواسع، ويرددها كشعار، أو يدعي الإيمان العميق بها. ليس هذا هو فعل التنوير. التنوير فعل متعدٍّ، لا يتوقف عند حدود الذات، وإنما يتجاوزها إلى الآخر، مع فعل واعٍ،

مؤسس لأنساق معرفية، متجاوز، تعي دورها، وسياقها التاريخي. وطبعًا، لا يستطيع هذا الفعل التنويري المتعدي، إلا من يمتلك وعيًا ثقافيًا عميقًا، وعريضًا، يتسع باتساع الفكر الإنساني، لا اتساع إحاطة ـ فهذا لا يستطاع ـ وإنما اتساع شمول.

هناك فرق بين الإعجاب بالتنوير، وبين التأسيس الواعي لثقافة التنوير في بيئة ما. الإعجاب بالتنوير (وضع) إيجابي على كل الأحوال. لكنه لا يعني الوعي التام بالفعل التنويري، فضلًا عن القدرة على ممارسته. يمكن لأي أحد أن يقف أمام أضخم المنشآت الهندسية في العالم، فيبدي إعجابه بها، ثم يزعم القدرة على تنفيذها. هذا يستطيعه أي إنسان. لكن، يبقى المحك الحقيقي، هو التأسيس للمشروع، والنهوض به من العدم إلى الوجود بكل ما يستلزمه ذلك من وعي وجهد وإصرار وتضحية. كل الناس يزعمون أنهم لو امتلكوا رأس مال معقول؛ لأصبحوا عباقرة في صناعة المال، وتأسيس المنشآت الاقتصادية الكبرى. لكن، تبقى الحقيقة ماثلة، وهي أن هناك الكثير ممن يمتلكون هذا المال، ولكنهم عجزوا عن تحقيق المعجزات كما كانوا يأملون.

هذا المثال ضروري؛ لتوضيح حالة طه حسين. فبالنظر إلى حالة طه حسين نجد أن هناك كثيرين من معاصريه، كانوا يؤمنون بما كان يؤمن به من حداثة وتقدّم، وكانوا يعتقدون ـ وربما يصرحون ـ أنهم يستطيعون أن يمارسوا الدور التقدّمي الذي مارسه؛ لولا اشتغالهم بالمناصب، أو بالمال، أو حرصهم على عدم الصدام مع عقلية الجماهير أو.. الخ الأسباب/الأعذار. لكن، تبقى الحقيقة أن مشروع طه حسين الثقافي/التقدّمي قام به طه حسين، ونافح هو بنفسه عنه، ودعمه بزخمه الثقافي، وبقدرته الإبداعية، وبمكوناته النفسية الخاصة. ولولا كل هذه المكونات: العقلية والثقافية والنفسية، التي تنطوي عليها هذه الشخصية الفريدة: شخصية طه حسين تحديدًا، لم يقم هذا المشروع التنويري (الطاهاحسيني)، المشروع الذي بدأ من عشرينيات القرن العشرين، ولم يتوقف زخمه إلا عند وفاته ـ رحمه الله ـ عام 1973م.

مثلًا، منصور فهمي، من معاصري طه حسين، درس في السوربون،

وحمل رؤى تنويرية متجاوزة، ربما بأكثر مما هو الحال عند طه حسين. نعم، منصور كان مثقفًا، ولكنه كان مثقفًا مختصرًا، مثقفًا محدودًا بحدود الثقافي المجرد. بينما المثقف الحقيقي، هو المثقف العضوي الفاعل إيجابًا، والمشتبك مع إشكاليات الثقافة، ومع إشكاليات الواقع أيضًا. ومنصور فهمي ـ للأسف ـ لم يكن كذلك.

ربما كان منصور فهمي يقول: لو أردت لكنت كطه حسين. لكن، تبقى حقيقية ماثلة يشهد بها الواقع، وهي أنه لم يكن مثل طه حسين، ولا قريبًا منه. هل كان يمتلك القدرة العقلية النفسية، التي تسمح له بالإنتاج، ومن بعد الإنتاج بالمنافحة ـ بقوة العقل وبقوة الثقافة وبقوة الخصائص النفسية ـ عنه، والاستشعار الحدسي في تلمس أفضل الوسائل لاستنباته في الواقع، هل يمتلك العبقرية لإدارة كل هذه العناصر الثقافية والحياتية، العامة والخاصة. ومن بعد كل هذا، هل كان يستطيع الاستمرار لأكثر من خمسين سنة على هذا الطريق، بالقوة نفسها (العقلنفسية)، وبالمستوى النفسي نفسه الذي تحدى به الإغراءات، كما تحدى به العقبات الخاصة والعامة.

التاريخ الوقائعي يؤكد أن طه حسين تحوّل إلى هرم ثقافي، ورمز استنارة لا زال يضيء عوالمنا، وسيبقى كذلك إلى ما شاء الله. بينما تحوّل الدكتور منصور فهمي إلى رمز للسخرية بين طلاب جامعة القاهرة في ثلاثينيات القرن العشرين. ومن أراد أن يرى صورته (منصور فهمي)، فليقرأ ما كتبه نجيب محفوظ في (المرايا) عن شخصية: إبراهيم عقل، التي كانت القناع الذي تحدّث محفوظ عن منصور فهمي من خلاله. فعندما تقرأ تصوير محفوظ لتلك الشخصية المتخاذلة ـ وهو التصوير الذي تشهد كثير من المؤشرات الثقافية والاجتماعية آنذاك بصدقه ـ تدرك أن هذه الشخصية، رغم إيمانها بمبادئ التنوير الأوروبي، ورغم تخرجها في أعظم وأعرق الجامعات الأوروبية (السوربون)، لم تكن تستطيع منافسة طه حسين في مشروعه، حتى ولو أرادت ذلك، بل حتى ولو أزيلت جميع العقبات من طريقها.

يصوّر نجيب محفوظ سيرة: منصور فهمي، من خلال مكوناته الثقافية والنفسية، ويرصد ـ بإبداع روائي ـ كيف انتهى إلى الدروشة، حيث التقى به في

أخريات حياته خارجًا من جامع الحسين، غائبًا عن الدنيا وما فيها. صحيح أن هذه النتيجة العقلية ـ النفسية التي وصل إليها منصور فهمي كانت نتيجة مأساة خاصة. لكن، هذه المأساة، وهذه النتيجة، كشفًا عن محدودية الشخصية التي تستأسر لعالمها الخاص.

يذكر الرواة ـ إن صدقًا وإن كذبًا ـ أن أبا العلاء المعرّي، الشيخ الضرير، كان يملي شرحه لديوان المتنبي على تلاميذه. وعندما وصل على قول المتنبي:

أنا الذي نظر الأعمى إلى أدبي وأسمعت كلماتي من به صمم

بكى المعرّي، وقال: أنا الأعمى، وكأن المتنبي كان ينظر إليّ من سجف الغيب. كان المعرّي يدرك أنه الذي يبصر ما لا يبصره المبصرون؛ رغم عماه الحسّي، و ـ أحيانًا ـ رغم تعاميه الثقافي. وكما تحلل المعرّي من أسر العمى الحسّي، ومن أسر ثقافة العماء، سار طه حسين على دربه، مستنيرًا بضرير مثله. ولكنهما (كلّ في مجاله) خلقا من هذا العمى القدري قوة الإبصار الثقافي لملايين البشر. لم يجعلهما العمى ينتجان ثقافة تدخل الأمة في نفق مظلم؛ حتى يستوي الأعمى والبصير فيها، وإنما جعلهما هذا العمى مدركين لأهمية أن يخلق الإنسان لنفسه عالمًا من الأنوار، عامًا يتسع باتساع الوجود كله، إلى أمد غير محدود. وهكذا كافحا آفتهما بإنتاج نقيضها الموضوعي؛ لتكون تذكيرًا للمبصرين بأنها ﴿لَا تَعۡمَى ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾؛ كما يؤكد الذكر الحكيم.

كانت العلاقة بين المعرّي وطه حسين، علاقة وطيدة، يؤكدها طه حسين، ويشرح شموليتها. ولهذا لم يكن غريبًا أن يكون أول كتاب لطه حسين ـ وهو رسالته العلمية الأولى ـ عن أبي العلاء المعرّي، وأن تكون كتابته عنه كتابة تمتزج فيها مكونات العلم بمكونات الوجدان، إلى درجة تتعرّض فيها الموضوعية العلمية للخطر. لكن، لم يكن هناك مناص من هذا. وربما كان هذا الامتزاج ضروريًا للكتابات المعاصرة الأولى ـ بدايات القرن العشرين ـ عن الشيخ المظلوم: شيخ معرة النعمان.

من يقرأ: الأيام (رواية /سيرة طه حسين الذاتية) لا بدّ أن يبكي. ولكنه ليس بكاء خالصًا، يؤدي إلى الخور والضعف، وإنما هو بكاء ملتهب، ينضح بالإعجاب والتحفيز، قدر ما ينضح بالحزن العميق. لا تتكشف في الأيام مأساة طه حسين لوحده، وإنما تتكشف مأساة وطن كامل، بل وأمة في تاريخ، بحيث يتجذر الوعي من خلالها، بأن مأساتنا طويلة وعميقة، بطول قرون وقرون مضت، وبعمق جهل أعمى يتسبب في فقدان طفل لنافذتيه على الدنيا.

ـ 3 ـ

كان طه حسين ـ رحمه الله ـ وهو الأعمى بصرًا؛ لا بصيرة، محاصرًا ببحر من الظلمات، ظلمات بعضها فوق بعض، ظلمات تراكمت عبر قرون وقرون من الانحطاط العربي الإسلامي، الذي أنتجته ثقافة التقليد الأعمى، ومهارة تقديس الموروث، وسياسة وأد محاولات الإبداع في مهدها، بدعوى أنها محاولات ابتداع. كان قدره الذي صنعه بنفسه ولنفسه، هو أن يخوض هذا البحر الحالك الظلمة، مزودًا ببصيرة مستنيرة، لم يتمتع بمثلها المبصرون، بصيرة تؤمن أيما إيمان، بقدرتها على تحويل هذه الظلمات ـ بقوة وفاعلية ثقافة الاستنارة ـ إلى عالم من الأنوار، كيما تزول به الغمة عن هذه الأمة؛ كما يقول التقليديون!.

كان طه حسين، كأبيه الروحي: أبي العلاء المعرّي، ضريرًا. والمعرّي الأعمى رأى هذا العمى الحضاري، هذا الجهل المضمر من قبل فقال ساخرًا:

وبصير الأقوام مثلي أعمى فهلمّوا في حندس نتصادم

كلاهما لم يولد بهذه الآفة؛ كما يسميها طه حسين، وإنما جاءت بعد سنوات معدودة من الإبصار. المعرّي فقد بصره نتيجة إصابته بالجدري في الرابعة من عمره. وكذا طه حسين فقد جوهرتيه المضيئتين وهو لم يتمّ السادسة. لقد فقدهما بعد أن مرض في عينيه، وأهمله أهله أيامًا؛ بفعل ثقافة الإهمال التي لا تنفك عن ثقافة التناسل الفئراني الحيواني الذي جعله واحدًا من بين ثلاثة عشر ولدًا؛ من بنين وبنات.

انتبه أهله له بعد إهمال، ولكن كيف؟. لقد قاموا باستدعاء (الطبيب!) العام، الطبيب الذي تخرّج في (جامعة!) القرون الوسطى الإسلامية/ بحر الظلمات، حيث قام هذا (الطبيب حلّاق القرية) بعلاجهما من مرض سطحي بسيط؛ فتسبب في إطفائهما إلى الأبد.

السبب الذي أحال الضياء في عيني الصبي: طه حسين إلى ظلام، هو السبب نفسه الذي أحال الأمة إلى أن تقبع ـ راضية مغتبطة ـ في بحر الظلمات. وهذا ما أدركه طه حسين بعمق. لقد وعى ـ على أكثر من مستوى ـ أن ظلمات الجهل والفقر والتخلّف التي أفقدته بصره، هي ذاتها التي أفقدت الأمة بصيرتها؛ فتاهت في غياهب التخلّف والانحطاط. لولا غياب ثقافة العقل، ورواج ثقافة الخرافة، وما أشبه الخرافة؛ لكانت الأمة ذات بصيرة؛ تعصمها من التخبط والحيرة والسبات، ولمّا فقد طه حسين بصره أيضًا، فأصبحت مأساته متجسدة في بعدين: خاص وعام.

ما العلاقة بين (بصر) طه حسين و(بصيرة) الأمة؟. كان طه حسين واعيًا بأبعاد مأساته، أو آفته كما يقول. تأثير العمى عليه كان عميقًا، كما هو الحال لدى شيخ معرة النعمان، وإن اختلفت ردود الأفعال. طه حسين تألم لمصيبته في بصره أيما تألم، وإن كان بصمت في معظم الأحوال. والمعرّي اعتبر العمى أحد السجون الثلاثة، ولا تسأل عن الخبر النبيث، كما يقول!. طه حسين والمعرّي، كلاهما لم يكن العمى الذي أصابهما قدرًا محتومًا، وُلدا به، وإنما كان نتيجة عارض صحي ما. أي أنهما يحسّان في أعماقهما، أنهما كان من المفترض أن يكونا مبصرين؛ لأنهما خلقا مبصرين، ولكنهما ـ الآن ـ ليسا كذلك.

كيف يستعيد طه حسين بصره الذي اختطفه بحر الظلمات؛ كما اختطف أرواح ملايين البشر؟. لقد أدرك طه حسين أن عودة بصره ـ من الناحية الحسية ـ عملية مستحيلة، ولكنه ـ وهنا الفارق الجوهري بينه وبين غيره من العميان ـ أدرك أنه قادر على خلق بصيرته بيديه، بصيرته التي ستعوضه عن بصره، وستحمي الملايين من خطر فقدان البصر. ولأن العمى الخاص، كان هو

المعادل الموضوعي لعمى الأمة، وغرقها في مستنقع التقليد والخرافة ومعاداة العقل، فسيصبح التأسيس المعرفي لثقافة الاستنارة في الأمة ـ شعر طه حسين بذلك على مستوى الوعي، أم لم يشعر ـ هو المعادل الموضوعي لاسترداده بصره المفقود/ بصيرة الأمة.

هكذا تحوّلت المأساة الخاصة (العمى) إلى أداة للوعي الحاد بالمأساة العامة (عمى الأمة/انحطاطها). سيستعيد طه حسين بصره، بإرادته الفولاذية، عن طريق استعادة الأمة بصيرتها بفعل استنبات الخطاب التنويري في واقعها. ومن هنا، سيصبح كل مقال تنويري، وكل كتاب عقلاني، وكل مشروع ثقافي، مساحة من الضوء، تنفذ إلى بصر الضرير: طه حسين؛ بقدر ما تنفذ إلى بصيرة الأمة. سيبصر طه حسين، ولكن ليس عن طريق عينيه المطفأتين الشاهدتين على جريمة حلّاق القرية (المعادل لوعي الأمة)، وإنما سيبصر عن طريق ملايين العقول المضيئة التي سيصنعها بقوة العقل، والتي ستتكفل بمحاولة شبه مستحيلة، ولكنها ممكنة، تتعمد خلق قوة الإبصار/الاستبصار، في العقول، لا في العيون.

إنها النفس الإنسانية العظيمة، التي كانت تنطوي عليها جوانح هذا العصامي الضرير/البصير. نفس تتسع للإنسانية جمعاء، نفس تتجاوز مشاعر الحسد، إلى مراتب التضحية والإيثار. بعض العميان، تنقلب مأساته الخاصة إلى حسد شامل للمبصرين، فيعمد ـ جرّاء هذا الحسد ـ إلى التأسيس لثقافة متخلّفة متعصبة، تنشر العمى العام، وتفسح المجال لمحاولات إطفاء خيوط النور التي تتسلل إلى عقول الأمة الواعدة؛ من أجل أن يشاركه الجميع عمى البصيرة، بعد أن عجز عن جعلهم يشاركونه عمى الإبصار.

إذن، طه حسين الأعمى، ليس إلا نتيجة مادية ـ ومعنوية أيضًا ـ لانتشار ثقافة عمياء، هيمنت على وعي أمة بأكملها، وامتدت لقرون، حتى أصبحت وكأنها القدر الذي لا فكاك منه. طه حسين سيتحدى هذه الثقافة المهيمنة، رغم أنه ولد بمقومات اجتماعية واقتصادية، لا تساعده على خوض هذا التحدي. الكثرة تغلب الشجاعة. هذا مثل عربي قديم راسخ، وقد يكون صحيحًا. لكنه سيصبح ـ بقوة طه حسين العقلية وشجاعته وتضحياته ـ مثلًا غير صحيح.

الجهل، والتخلّف، والفقر، والمرض، وثقافة التقليد، وسياقات الاستبداد، جبهات واسعة، سيحارب طه حسين عليها جميعًا؛ لأنه كان في يوم من الأيام ضحية الظلام المتسلل منها. وهذا ما سيجعله أكثر وعيًا بها من غيره، أي من أولئك الذين لم يكتووا بنارها التي لا تبقي ولا تذر.

لم يخرج هذا الرجل، عملاق الثقافة العربية المعاصرة، من قصر من قصور القاهرة، بل ولا من منزل من منازلها المتواضعة، وإنما خرج من أدغال الصعيد، من محافظة: المنيا، حيث تمور ثقافة التقليد والجهل والتعصب فيها مورًا. هذا الرجل الرائد بكل معاني الريادة، هذا الرجل التنويري بامتياز، والذي لم تصل طاقتنا التنويرية اليوم - ونحن في أوائل القرن الواحد والعشرين - إلى تخوم بحره الزاخر، ولد في أواخر القرن التاسع عشر، وبالتحديد عام 1889م. ولك أن تتخيل الصعيد قبل مئة وعشرين عامًا من الآن، ثم لك أن تتخيل صبيًّا في أسرة فقيرة من ثلاثة عشر ولدًا، يخرج كالمارد من قمقمه، متجاوزًا كل هذه العقبات، ويعبرها إلى الشاطئ الآخر، إلى مهد الأنوار، إلى باريس، إلى: السوربون.

السياق الطبيعي لطه حسين كان لا يتجاوز به أن يكون معلم كتاتيب في قريته، بعد أن يعود من جامعه العتيد. لقد كان والده موظفًا صغيرًا في شركة السكر. وربما كانت هذه الوظيفة قادرة على إعالة أسرة من فردين أو ثلاثة بالكاد!. لكن، ولأن ثقافة التقليد والجهل هي التي تتحكم في سلوكيات الناس، فقد تزوج هذا الأب بزوجتين، وأنجب ثلاثة عشر ولدًا، من بنين وبنات. هذا الأب الأحمق الذي لم يكن حمقه نتيجة حالة عقلية خاصة، وإنما كان فردًا من مجموع، يمثل تمظهرًا متعينًا لثقافة جاهلية حمقاء. هذا الأب الفقير، ينجب هذا العدد، مع أنه يعي إنه محدود الدخل بحدود مرتب الوظيفة المتواضع. وتكون النتيجة/المأساة، مزيدًا من الإهمال، يتناسب طرديًا مع زيادة عدد الأبناء.

وعى طه حسين هذه المأساة، وأدرك عمق الكارثة. ولهذا لم ينجب إلا ولدًا واحدًا، رغم أنه كان أوسع مالًا وجاهًا ومجالًا من أبيه؛ بمراحل لا تُقاس. وأصبح هذا شاهدًا على أن عملية الإنجاب العشوائي تتصاعد باطراد

عكسي مع تراجع مستوى الوعي. فكلما تنامى مستوى الوعي ـ فرديًا كان أو جماعيًا ـ؛ انخفض معدل الولادات، وأصبحت عملية الإنجاب لا تتمّ إلا بحساب دقيق.

الفقر المدقع، والقرية الجاهلة، والأب الأحمق، والأسرة المتشظية، كلها كانت بمثابة حصار اجتماعي ونفسي واقتصادي على طه حسين. لكنه ـ ومنذ البداية ـ رفض الاستسلام. بل وجابه هذا الحصار بالتحدي الذي سيزعزع ـ فيما بعد ـ بنية هذا النظام التقليدي البائس.

بعثه والده إلى كتاتيب القرية، التي لا تختلف كثيرًا عن النظام التعليمي في عالمنا العربي اليوم، إلا في نوعية الأبنية والأثاث؛ لأن الثقافة التي تحكمها، هي ثقافة التقليد ذاتها، ولا تزال. حفظ القرآن الكريم، قبل أن يكمل عامه التاسع. وكان هذا ممهدًا له؛ ليكون مشروع شيخ أزهري واعد. وهذا ما كان، أو ما كان في البداية، تلك البداية التي تمرّد عليها الشيخ: طه حسين؛ ليصبح الأفندي: طه حسين!.

عام 1902م التحق بالأزهر، بصحبة أخيه الأكبر. ودرس على شيوخ الأزهر لسنوات. سلخ جزءًا من عمره في المكان الذي أفنى القرون جداره؛ كما يقول أحمد شوقي. درس النحو والبلاغة والفقه، ومن ثم الأدب. وبدأ عقله يجول في عالم تقليدي متخم بكتب الأوائل، وبالشروح، وبشروح الشروح، وبالتعليقات، وبالنكت على التعليقات.

كانت ثقافة الأزهر التقليدية التلقينية، تعني الصمت، والإنصات، وعدم الاعتراض على الشيوخ، فضلًا عن انتقادهم. كانوا كما قال المعرّي منتقدًا:

تلوا باطلًا وجلوا صارمًا ... وقالوا صدقنا فقلنا نعم
أفيقوا فإن أحاديثهم ... ضعاف القواعد والمدّعم
زخارف ما ثبتت في العقـ ... ـول عميّ عليكم بهنّ المُعم

هذه الزخارف التي لم تثبت في العقول؛ لم تكن شخصية طه حسين المتمردة بقوة العقل لتقبلها. فكان دائمًا الاعتراض والسؤال والانتقاد. إثارة

الأسئلة، وابتكار الاعتراضات، وإحراج سدنة التقليد، وعدم تقديس الأوائل، كلها كانت سلوكيات ممهدة لغضب الأزهر عليه، ومن ثم، لغضبه الدائم الذي لم يهدأ على الأزهر. وجرّاء هذه السلوكيات اللاامتثالية؛ طرده الشيخ الأكبر للأزهر: حسونة النواوي، ولم يعد، إلا بعد أن توسط له لطفي السيد، الرجل الذي سيقف معه بعد ذلك في كثير من المواجهات.

في هذه الأثناء، وبينما كان طه حسين متنقلًا في أروقة الأزهر من شيخ إلى شيخ، ومن حلقة للعلم التقليدي إلى حلقة، كان يتسلل ـ بعقله ـ إلى خارج الأزهر، ويبحث عن شيء مختلف. وقد وجد في الجرائد (الصحف) ثقافة أخرى، غير ثقافة الأزهر البالية. وكان الأزهريون يحتقرون الجرائد وأهل الجرائد، ويعدونهم ـ كما ينقل طه حسين ـ من المشتغلين بالقشور، بينما هم ـ أي الأزهريون ـ لا يهمهم إلا اللباب!.

كانت الجرائد في مصر آنذاك، تتمتع بمستوى من الحرية لا تحلم به بلدان العالم العربي، ولم تتمتع به أي بلد إلى الآن. كانت مصر تحت الانتداب البريطاني، وكانت الحريات ضمن حدود هذا السقف الغربي. ولهذا كانت تعج بمختلف الرؤى والأفكار، سواء تلك التي تكتب بأقلام كتابها ابتداء، أو تلك التي ينقلها المترجمون عن ثقافة ما وراء البحار. وكان طه حسين يقرأ كل ذلك، ويقارنه بما يتلقاه في أروقة الأزهر. ولم تزده هذه المقارنة إلا ازدراء عميقًا، واحتقارًا شاملًا للأزهر والأزهريين. وكلما زاد اطلاعه؛ زاد نفوره من الأزهر وازدراؤه له، وتنامى وعيه بخطورة ثقافة التقليد.

بقي طه حسين متأرجحًا بين عالمين مختلفين: عالم الأزهر، وعالم الثقافة المعاصرة خارج الأزهر، حيث قرأ كتابات قاسم أمين ـ رحمه الله، ومترجمات فتحي زغلول. كان آنذاك يدعى بـ: الشيخ: طه، وكان معممًا، كبقية الأزهريين. ولكن انحرافه عن الأزهر بدا واضحًا فيما يكتبه من مقالات في الجرائد، شجعه على ذلك عبد العزيز جاويش، ولطفي السيد، رئيس تحرير جريدة: (الجريدة).

لكن، بينما كان طه حسين يشاغب شيوخه في الأزهر، ويكتب المقالات

تلو المقالات التي تعدّ انقلابًا عليهم، حدث حادث كبير في سياقه، إذ يعدّ هذا الحدث تطورًا نوعيًا في الثقافة المصرية. كان هذا الحدث يتمثّل في افتتاح الجامعة المصرية (جامعة القاهرة)، التي كانت تُسمّى جامعة: فؤاد. كان افتتاحها عام 1908م ـ ذا تأثير عميق على مسيرة الثقافة والتعليم في مصر، ولكنه كان أشدّ تأثيرًا، وأعمق أثرًا على الشيخ: طه حسين، مع أنه لم يكن في البداية من أبنائها، وإنما كان من أبناء المنافس التقليدي: الأزهر.

عندما افتتحت الجامعة، كان يدرس فيها كبار المستشرقين، من المهتمين بلغات وثقافات الشرق عمومًا، وباللغة العربية وثقافتها خصوصًا. وقد أريد للجامعة التي بدأت أهلية، أن تكون مركز إشعاع تنويري، تلتقي فيه أطياف الثقافات، وتتجاور فيه آداب الأمم جميعًا. أريد للجامعة أن تكون ثقافة نوع، وليس ثقافة كم، أريد لها أن تكون شيئًا آخر مختلفًا، وألا تكون مجرد إعادة إنتاج لثقافة التقليد، تلك الثقافة التي ترك للأزهر امتياز إنتاجها كمؤسسة تمتهن سياسة التجهيل.

بدأ طه حسين الأزهري يتسلل إلى الجامعة، ويستمع فيها لثقافة مختلفة، إنها ثقافة المُطربشين، لا المعممين. حضر دروسًا في الحضارة الإسلامية، والحضارة المصرية القديمة: الفرعونية، ودروسًا في الأدب، والتاريخ، والجغرافيا، واللغات السامية، والأدب الغربي، وتاريخ الفلسفة الإسلامية، وتاريخ الشرق القديم. وكل هذا على يد كبار العلماء في هذه الفنون. وبهذا سمع طه حسين ـ كما يقول ـ بما لم يتوقع أنه موجود. وانبهر بهذا العالم الزاخر بالعلوم الحية، وبدرجة العقلنة التي تتسم بها مناهج البحث في كل ذلك.

ـ 4 ـ

انبهر طه حسين بهذه الأجواء الجامعية، التي كانت تختلف ـ كثيرًا ـ عن أجواء الأزهر العتيق. وقد وجد عند كبار المستشرقين من الموضوعية العلمية، والمنهجية المحايدة، والأدب في المعاملة؛ ما لم يجده عند الشيوخ الذين تكلست خلايا عقولهم عند حدود القرن الخامس الهجري؛ على أحسن تقدير.

لقد وجد الفرق بين هؤلاء الشيوخ الأزهريين، وهؤلاء المستشرقين هائلًا، لا في النواحي العلمية فحسب، وإنما حتى في سلوكيات التعليم أيضًا؛ إذ كان الأزهريون يضيقون بالحوار، ولا يتورعون ـ حال ضيقهم بالطالب ـ عن إصدار أقذع أنواع السباب.

بقدر ما انبهر طه حسين بهؤلاء، بقدر ما ضاق بأولئك. وقد زاد من مساحة هذا التباين أن القارئ له: طه حسين، كان ذا شخصية حادة ناقدة، وربما رآها بعضهم حاقدة. فكانت هذه الشخصية لا تقبل الهذر الأزهري من جهة، ولا تقبل ما يخالطه من سوء أدب من جهة أخرى. والظاهر أن سوء الأدب هذا استمر ـ كسلوك أزهري ـ إلى عهد قريب. أذكر أنه قبل ثلاثة عشر عامًا، وعندما كنا في السنة الثانية الجامعية، كان أستاذ مادة: الصرف، الأزهري، يطلق كلمات في غاية البذاءة في حق بعض الطلاب ممن يضيق بهم لهذا السلوك أو ذاك. وعندما صارحناه أننا لا نرضى بهذا، وأن إهانة أحد الزملاء هي إهانة للجميع؛ كان جوابه الذي شابه استغراب واستنكار وتعجب، أننا يجب ألا نغضب، فهذا أمر طبيعي جدًّا، والدليل ـ كما يؤكد ـ هو أن شيوخهم في الأزهر كانوا يخاطبونهم حتى وهم طلاب دراسات عليا بـ: «يا حم... يا حيو... يابن الكلـ...»؛ مما لا يليق التصريح به. ومن وجهة نظره ـ كنتاج لتلك الأجواء الموبوءة بأمراض التخلّف كافة ـ أن هذا سلوك من الأستاذ مقبول؛ ما دام موجّهًا لطلابه؛ لأن هذا ـ كما يعتقد جازمًا ـ أسلوب تربوي موروث عن جامعة لا يمكن التشكيك فيها!.

ما ضاق به طه حسين في الأزهر، هو ما يضيق به كثيرون من أساليب التربية التقليدية، التي لا يقتنع بها إلا أولئك الذين شربوا من كأس المهانة حتى الثمالة؛ فضلًا عن مستوى الغباء الفطري الذي يجعلهم لا يحسون بالفروق الهائلة بين النظم التعليمية الكلاسيكية التي تعتمد التلقين، ونظم التعليم الحديثة، التي تعتمد الحوار، ومشاركة المتعلّم في صناعة الأجواء العلمية التي تصنع الاختلاف والتنوع، ومن ثم، الإبداع، ولا تكون مهمتها صناعة الصور المكرورة المستنسخة، بأردأ وسائل الاستنساخ التقليدي.

كان من الطبيعي أن تضيق نفس كنفس طه حسين بهذه الأجواء، وبهذه النماذج البشرية غير السوية. كما كان من الطبيعي أن يُعبّر طه حسين ـ وهو الذي خلق ليكون أديبًا قبل كل شيء ـ عن هذا الضيق ببعض القصائد التي كان يقولها في بداياته، وبكثير من المقالات التي أخذت طابع الأسلوب الحاد، الذي يمكن تصنيفه في خانة: الهجاء، قبل أن يصنف في خانة: النقد، وتشريح الظاهرة الأزهرية تشريحًا علميًا، يتغيّا الارتقاء؛ لا الإلغاء.

سمع الأزهريون بكل هذا النقد، أو بهذا الهجاء، الذي كان طه حسين ينشره في الصحف؛ بغية فضح الأزهر وبيئة الأزهر. ولهذا كادوا له كيدًا في الخفاء. وكان الموعد يوم الامتحان. ومن الغريب أن طه حسين يفعل كل هذا، وهو لا يزال منتسبًا إلى الأزهر، ويعد نفسه لاختبار الشهادة (العالمية). ومع أنه كان مرتبطًا بالجامعة، إلا أنه لم يخرج كليًّا من أسوار الجامع، ولم يهجر ـ نهائيًّا ـ حلقات (فطاحل العلم) كما يُقال، أو كما كانوا يقولون عن أنفسهم!.

عام 1912م ـ تقدّم طه حسين لامتحان العالمية على مشايخ الأزهر. وقد تمّت التوصية من الشيخ الأكبر للأزهر، بترسيبه في هذا الامتحان. وتمّ لهم ما أرادوا؛ فخرج طه حسين من الأزهر نهائيًّا، وزادت نقمته على الأزهر؛ جرّاء ما رآه من خلال مجريات الامتحان، من سلوكيات غير أخلاقية، لا علاقة لها بالعلم الحقيقي من قريب أو بعيد. وقد استمرت معه هذه النقمة إلى أواخر أيامه، وانسحبت على كل مخرجات الأزهر بأثر رجعي. وبقدر ما كان طه حسين مظلومًا في هذا التصوير، بقدر ما كان ظالمًا في درجة الازدراء، ودرجة التعميم ـ المضمر ـ أيضًا.

من قرأ (الأيام) وهي السيرة الشخصية لطه، وجد فيها السخرية التي تتعمد التصوير الساخر، الذي يجعل مخرجات الأزهر نماذج بشرية غير سوية، لا تصلح إلا للتندر الذي لا يملك القارئ معه إلا أن ينفجر ضاحكًا من صور لبشر لم يتوقع وجودهم ـ على هذا النحو ـ ولو في الخيال. ولا شك أن طه حسين صورهم بكاميرا نقمته عليهم، ومعاناته معهم، وإلا فلا يشك أحد أنها صور مبالغ ـ إلى حدّ ما ـ فيها، كما لا يشك أحد أن هناك علماء أجلاء،

نذروا حياتهم للعلم، وليس لهم علاقة ـ من أي نوع ـ بهذه السلوكيات التي تعكسها النماذج البشرية التي أضاف لها طه حسين من خياله الكثير؛ ليمنحها قدرًا من التركيب الذي تستلزمه الشخصيات الروائية عمومًا.

لم يمتدح طه حسين أحدًا من علماء الأزهر، مثلما امتدح الشيخ الإمام: محمد عبده، مع أنه لم يحضر له إلا محاضرتين، كما امتدح الشيخ الأديب: سيد المرصفي، الذي كان طه يعجب بطريقته في تدريس الأدب. لكنه صدم بتراجع المرصفي، الذي كان يذم الأزهر وشيوخه ومناهج تعليمه، وينقدها أشدّ النقد، وبصراحة عالية. لم يفهم طه حسين كيف تراجع المرصفي عن نقده بعد أن هدده شيخ الأزهر/رئيس الأزهر؛ فكفّ عن هذا النقد. وعندما عاتبه الفتى: طه حسين على توقفه عن النقد، ورضوخه لإرادة شيخ الأزهر، قال المرصفي معتذرًا: (عاوزين ناكل عيش). وهذا ما صدم طه حسين في شخصية: المرصفي، واعتبرها تنطوي على انهزامية لا تغتفر من الناحية الأخلاقية، وإن بقي تقديره العلمي للمرصفي ـ رغم هذا الحادث ـ واضحًا في ثنائه الدائم عليه.

إلى هذا العام 1912م وربما إلى ما بعده بقليل، كان طه حسين يدعى بـ: الشيخ: طه، وكانت العمامة لا تفارقه، حتى وهو يتردد على دروس الجامعة، ويُحضّر فيها لدرجة الدكتوراه، التي نالها من جامعة القاهرة عام 1914م وكانت أول رسالة دكتوراه تمنحها الجامعة. وفيها حاول طه حسين تطبيق المناهج البحثية الحديثة التي تعلّمها في الجامعة، والتي ترى أن الظاهرة الأدبية نتاج مجتمع، لا نتاج أديب، بل الأديب نفسه ظاهرة اجتماعية، لا يملك القدرة على الخروج من شرطه الاجتماعي الواسع. فكانت الدراسة جديدة على بيئة الكتابات الأدبية، وذات نكهة خاصة، لم يعتد على مثلها المؤلفون الذين كانوا لا يتجاوزون حدود التجميع والشرح والاستنباط القريب.

كانت رسالة الدكتوراه لطه حسين بعنوان: (ذكرى أبي العلاء) التي نوقشت في 5/ 5/ 1914م ـ والتي نشرت فيما بعد بعنوان: (تجديد ذكرى أبي العلاء). وهي من الدراسات المبكرة عن أبي العلاء، بل هي ـ في حدود علمي ـ أول دراسة عصرية عن أبي العلاء المعرّي، تلك الشخصية الشائكة، الزاخرة بالتنوع، وربما بالمتناقضات.

لم يكن اختيار طه حسين لأبي العلاء المعرّي، كمادة لدراسته عبثًا، كما لم يكن بدافع أن كلاهما عانى من ألم فقدان البصر. وإنما كان اختيار طه حسين له ـ إضافة إلى التشابه الظاهري ـ لوجود تشابه نفسي وعقلي بينهما. فكلاهما كان متمردًا، وكلاهما كان مهمومًا بالأسئلة أكثر مما هو مهموم بالإجابات النهائية، وكلاهما كان يمتلك قدرات ذهنية عالية، وكلاهما كان يتوق إلى الحقيقة أيًا كان مصدرها، وأيًا كانت هويتها، ومهما كانت محملة باليأس والألم والإحباط.

لقد أراد طه حسين أن يقول من خلال المعرّي كثيرًا مما يعالج به صدره، وقد قال. ولهذا كانت ردة الفعل عنيفة جدًا على هذا الكتاب، أو على هذه الرسالة. وقد اتّهمه المتطرفون بالكفر والإلحاد، ودعا بعضهم إلى محاسبة الجامعة؛ لأنها ـ بزعمهم ـ تناصر الكفر والإلحاد، مُتمثّلًا في شخص طه حسين. ولولا موقف سعد زغلول آنذاك، لوقعت الجامعة في مأزق، ولتمّ إجهاض طه حسين في بدايته، ولتزعزع المشروع التنويري الواعد من أساسه. فبهذه الوقفة الزغلولية، نجت الجامعة، ونجا طه حسين الذي لم يشكر سعد زغلول عليه ـ بسبب اختلاف الرؤية السياسية بينهما، وإنما كان يراه مجرد واجب عليه، قام به، ولا يستحق عليه الشكر بحال.

بعد حصوله على درجة الدكتوراه، لم يقنع طه حسين بما درسه في الجامعة المصرية، وإنما طالب ببعثة إلى فرنسا. وحصل له ما أراد. وهنا سيدخل طه حسين في بعد آخر، إذ سيكون ما يتعلمه هناك، سببًا في القطع البائن مع ثقافته الأزهرية الأولى. لقد كانت المنهجية التي اشتبك معها في فرنسا، مباينة أشدّ التباين مع طرائق التلقين الامتثالي، ومناكفة لأجوبة اليقين التي كان الأزهر يعدها من فضائله، ومن مصادر تميّزه. وهذا ما سيجعل طه حسين لا يكتفي برفض هذه الأنماط البحثية الأزهرية، وإنما سيقدم البديل، وسينافح عن هذا البديل إلى آخر يوم في حياته العلمية والعملية، التي امتدت بعد عودته من باريس، لأكثر من أربعة وخمسين عامًا.

في فرنسا، درس طه حسين الفرنسية وأتقنها إلى درجة عالية، كما درس

اللاتينية واليونانية القديمة. وقد كان جادًّا، إلى درجة أنه لم يتخرّج من أعضاء بعثته إلا هو. وقد ساعده على هذه الجدية، ما وجده في الأجواء العلمية الفرنسية من فروق نوعية كبيرة في التعليم. كما أن وجود كبار الأساتذة الفرنسيين، كعالم الاجتماع الشهير: دور كايم، الذي بدأ تحضير رسالته عن ابن خلدون على يديه، والمستشرق كازانوفا الذي درس عليه تفسير القرآن، وذكر أنه فهم عنه القرآن، كما لم يفهمه من أي شخص آخر.

فرنسا لم تكن مجرد مكان، لم تكن مجرد جامعة للدراسة، لم تكن زمنًا عابرًا، وإنما كانت ولادة حياة. دخلت فرنسا قلب طه حسين، بعد أن دخلت عقله، أو مع ذلك. ولهذا سرعان ما انخرط في البيئة الثقافية الفرنسية، وأصبح من أشدّ متابعيها، إلى أواخر حياته في بداية العقد الثامن من القرن العشرين. ولقد زاد من فهمه للثقافة الفرنسية، ومن ورائها للثقافة الأوروبية، أنه اختار رفيقة عمره من فرنسا، وبقيت معه طوال حياته، عكس كثيرين من العرب، الذين قد يصاحبوهن، ويمتدحوهن، ولكنهم ينفرون من مثل هذا الزواج، وإن فعلوا، فقلّما يستمر الرباط المقدس معهم على امتداد سنوات العمر.

كل هذا يعني أن طه حسين لم يكن مطّلعًا على سطح الثقافة الغربية، وإنما كان متماهيًا معها، وموغلًا في أعماق أعماقها. وهذا ما سينقمه عليه كثيرون. فبدل أن يعدونه أبرز رواد التنوير ـ وإن لم يكن أولهم ـ، سيعدونه أبرز رواد التغريب، وطبعًا بالمعنى السلبي للتغريب. وهكذا تصبح فضيلة المعرفة، وامتياز تنوع المصادر المعرفية، والجهد الهائل في استنباتها في الواقع العربي، والتضحية بالكثير في سبيل تحقيق مستوى حضاري مميز، كل هذا سيصبح جريمة عند أولئك المتطرفين المهووسين بالانغلاق والانكفاء، والمبررين والمشرعنين للتخلّف والانحطاط، والمؤسسين لصروح الجهل تحت يافطات العلم والدين. وإذا كانت فضائلك اللاتي تدل بها، هي ما يراه الآخرون عيوبًا فيك، فكيف تعتذر؟؛ كما يقول البحتري قديمًا!.

في عام 1919م ـ يعود طه حسين من فرنسا، ويبدأ عمله أستاذًا في جامعة القاهرة. ولكنه لا يكتفي بهذا الدور الجامعي المنوّط به، بل يخرج إلى

الحياة العامة، مشاركًا فيها إلى أقصى حدّ. لا يخوض المعارك الأدبية المُتمثّلة في الخصام بين دعاة القديم ودعاة الجديد فحسب، وإنما يخوض المعارك السياسية أيضًا، ويوغل في التحزب ـ بل والتعصب أحيانًا ـ إلى درجة قد تجني على رؤاه العلمية. وهو بهذا لا يجهل خطورة هذا الخلط، وإنما يمارسه ـ بحدود ضرره الأدنى ـ قناعة منه بأن المثقف الحقيقي، هو: (المثقف العضوي)، المشتبك مع إشكاليات الواقع، وميادين المعرفة كافة، غير منحصر في دهاليز التخصص الدقيق، وغير متوقف عند عتبات الهم الخاص، المحدود بحدود المنافع الشخصية، والذي إن جاز ـ إلى حدّ ما ـ في مجال العلوم التجريبية، فإنه لا يجوز في مجال العلوم الإنسانية، إلا من خلال التضحية بروح هذه العلوم التي تتقاطع مع هموم الإدارة العامة لشؤون الحياة.

وهكذا، يخوض طه حسين المعارك مرة أخرى، منذ أن استقر في مصر، بعد عودته من البعثة. فيكتب: حديث الأربعاء، على صورة مقالات، تناول فيها الأدب العربي منذ القديم، حتى العصر الحديث. وقد جمع هذه المقالات في ثلاثة أجزاء، بهذا الاسم. ومن الواضح أن طبيعة الصراع ظاهرة فيها، فهي ليست طرحًا مجردًا من سياقات الواقع، حتى في المقالات التي تبدو وكأنها دراسة خالصة للشعر. فهي ـ في بعدها الآخر ـ استدلال ضمني على مفردات الصراع، وتأكيد غير مباشر على وجهات النظر الحياتية / الثقافية / السياسية، التي يتبناها المؤلف.

ـ 5 ـ

يُملي طه حسين في بداية العشرينيات من القرن العشرين على طلابه في الجامعة كثيرًا من المحاضرات عن الأدب الجاهلي. ويكون الحدث المفصلي في تاريخ طه حسين، وفي تاريخ الفكر العربي، نشره لهذه المحاضرات في كتابه الشهير: (في الشعر الجاهلي) عام1926م، إذ تثور ثائرة المتطرفين، والمعتدلين من التقليديين، أولئك الذين اعتادوا على نمط من البحث (العلمي!) يربطون به ما بين حقول المعرفة، وحقول الإيمان، ومسائل اللاهوت.

هذا الكتاب الذي اضطهد طه حسين بسببه، ووصل الأمر حدّ اتهامه

بالكفر والإلحاد كان جديدًا في بابه، وتحديدًا في منهجه. فلأول مرة؛ يحاول باحث عربي ممارسة البحث العلمي الموضوعي المجرد، ولأول مرة يخرج الباحث العربي ـ كشرط للموضوعية العلمية ـ من التزاماته الخاصة، ويطرح بحثًا عقلانيًا ـ أو هكذا يريد له أن يكون ـ؛ يمكن أن يخاطب به الإنسانية جمعاء، بعيدًا عن عقائدها وقومياتها، وتصوراتها الخاصة عن نفسها.

الكتاب، لا تكمن أهميته في موضوعه، ولا في مادته البحثية. وإنما تكمن أهميته في المنهجية الجديدة التي اتبعها طه حسين في مناقشة الشعر الجاهلي، بل الأهمية أو الأولوية لم تكن لمناقشة الموضوع التخصصي الخاص: الشعر الجاهلي، وإنما كانت لظرف إنتاجه، أي لموقعه من سياق الثقافة العربية.

لقد كان الظرف الذي ظهر فيه الكتاب يتماس مع فترة أريد لها أن تكون على صورة ما؛ بعيدًا عن أي سؤال؛ لأنها ستكون الأرضية ـ وربما المشروعية! ـ التي سينهض عليها كثير من مسلمات المقدس. وهنا لا يكون الخصام على الشعر الجاهلي، وإنما على ما وراء الشعر الجاهلي.

بل إن ما هو جديد ـ نسبيًا ـ في هذا الكتاب، لا يتصل بالنتائج، بل ولا في الفرضيات الأولية، وإنما ـ تحديدًا ـ في محاولة استنبات المنهجية الديكارتية في مجال البحث العلمي. وهي منهجية لا بدّ من الفصل فيها بين اليقين الإيماني الخاص بالباحث، وبين الخطوات البحثية المجردة. فالمؤمن؛ مهما كانت درجة يقينه، ومهما التزم بشروط هذا اليقين إيمانيًا، لا يستطيع أن يثبت ـ في بحث علمي؛ يخاطب به الجميع، مؤمنين وغير مؤمنين ـ قناعاته البحثية بمقتضى يقينه الإيماني؛ لأنه وإن أقنع المؤمن، فإنه لا يستطيع أن يجعل من بحثه مشروعًا إنسانيًا عامًا. فليس البحث العلمي الموضوعي عرض لقناعات الباحث الخاصة، ولميوله الدينية أو القومية أو الوطنية، وإنما هو عرض لقناعات البحث؛ من حيث هو إجراء مجرد، كما هو عرض لنتائج المنهجية، سواء وافقت هوى الكاتب وتصوراته الأولية، أم كانت على الضدّ منها.

من هنا، كان من الطبيعي أن يحدث الكتاب صدمته المتوقعة، خاصة في مجتمع تقليدي بائس، كان تصوره عن البحث العلمي في غاية السذاجة، حيث كانت سذاجته تقارب تخوم الغباء العام. إنه مجتمع تقليدي تعود أن يحدّد فيه (الباحث!) نتائج موضوعه سلفًا، ومن ثم، يسعى لتأكيد هذه النتائج بالتماهي مع شكلانية الإجراءات البحثية. ومن بعد هذا يخرج به، بوصفه بحثًا علميًا، وربما كان مشروعًا أكاديميًا، بل وربما كان رسالة (علمية!) ينال بها أعلى الشهادات من جامعات التقليد والتبليد، كما هو واقع الحال في جامعاتنا الإسلامية هنا.

طه حسين أراد ـ من خلال هذا الكتاب المتواضع ـ أن يحدث نقلة نوعية في الوعي، خاصة لدى الباحثين. وربما لم يكن يتصور ـ تمام التصوّر ـ أن الأمور في المجتمعات التقليدية متداخلة إلى هذا الحدّ الفوضوي، لم يكن يتوقع أن كثيرًا من أبناء هذا المجتمع التقليدي لا زال يتصور البحث العلمي مجرد: رسالة دعوة، ووسيلة دعاية، وموعظة حسنة، يتمّ وسمها بـ (العلمية)، ليس احترامًا وتقديرًا لها، وإنما لمجرد الترويج لمقولاتها، وخضوعًا للشرط الإعلامي أو الدعائي.

لقد رأى التقليديون أن الكتاب مؤامرة كبرى على التراث العربي، وأن هذه المؤامرة هي جزء من مؤامرة كبرى على الأمة يقوم بها المستشرقون، ويدعمها المستعمرون، ويروّج له المستغربون، أمثال ـ كما زعموا ـ : طه حسين. لقد تصوروا أن الكتاب يتعمد التشكيك بالشعر الجاهلي؛ ليتمّ من خلال ذلك التشكيك بالقرآن، وأن الغاية منه ـ كما زعموا ـ نسف الأسس التي ينبني عليها اليقين الديني. ومن هنا خرج التكفيريون الغلاة يرمون طه حسين بالكفر والإلحاد، وينادون بفصله من عمله، بل وبقتله أيضًا!.

لقد قدّم أحد النواب الوفديين استجوابًا للحكومة، أي لمحاسبة الحكومة على صدور مثل هذا الكتاب في عهدها، ووجود هذا الأستاذ في جامعتها، وأنها ـ بسكوتها عنه ـ تعدّ شريكًا له في الإلحاد. ولكن، هدد عدلي باشا بالاستقالة إذا أضير طه حسين. ما أدّى إلى تسوية الأمر في

مجلس النواب. لكنه أثير خارج المجلس ببلاغ قدم إلى النائب العام. ولولا نزاهة رئيس النيابة، وترفعه أن يستخدمه جهلة التقليديين، وعصابات المتعصبين؛ كأداة تسلط وعنف واستبداد؛ لتضرر طه حسين كثيرًا، ولتضاءلت مساحات الحرية لمن أتى بعده. ولكن، كون رئيس النيابة على قدر من الوعي بمثل هذه المؤامرة، إضافة امتلاكه لعقل مستنير، مكّن طه حسين من النجاة ـ إلى حدّ كبير ـ من هذه الهجوم الأصولي الشرس، الذي كان ـ ولا يزال ـ يقف لأي حراك ثقافي بالمرصاد.

كان طه حسين ـ بطبعه ـ محاربًا. ولهذا لم يكن الاستسلام أو التراجع أو تجنب بعض زوايا المعرفة الحادة التي تضطره إلى نقض وتقويض دعائم خطاب الجهل ورادًا عنده، حتى في مستوى الأبعاد التكتيكية التي لا تؤثر ـ على نحو حاد ـ على استراتيجية الخطاب. لكن هذا لا يعني أنه كان يترك الأمور عائمة أو غائمة؛ دونما إيضاح. فعندما يكون الأمر يستدعي تدخله على نحو صريح؛ كان يبادر من نفسه إلى ذلك. ثم لا يأسى بعد ذلك على من لا يقبل هذا الإيضاح المعرفي، ولا يهتم بمن يصر على عدم الفهم؛ لأجل إدانة أبدية، أو موقف ذاتي خاص.

ولهذا، فعندما تصاعدت الاتهامات التي ترميه بالتكفير، وتصمه بالإلحاد، لم يتراجع أو يتضعضع، ولكنه ـ في الوقت نفسه ـ لم يسكت، ولم يترك التهم تأخذ طريقها إلى عقول الجماهير؛ دونما إيضاح لمواطن الالتباس. لقد كتب خطابًا إلى مدير الجامعة التي ينتسب إليها، يبين فيه موقفه الإيماني الخاص، ويطلب منه نشره في الصحف. وكان فيه بالنص: «إنني لم أرد إهانة الدين، ولم أخرج عليه، وما كان لي أن أفعل وأنا مسلم وأؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر».

ومع كل هذه الشجاعة في التصريح، ومع كل هذا الوضوح، وكل هذا التفصيل الإيماني، أصرّ التكفيريون العُصَابيون على تكفيره، ولم يبالوا بتصريحه الواضح أنه يؤمن بأركان الإيمان إجمالًا وتفصيلًا، ولا تأكيده في التحقيق معه من قبل رئيس النيابة، أن ما ذكره في كتاب: (في الشعر الجاهلي) إنما كان في

سياق البحث المجرد، البحث الذي يأخذ في اعتباره أن المخاطب بالبحث قد يكون غير مسلم. ومن ثم، فإيمانه الخاص، يجب أن يكون ـ كما يرى ـ خارج المنطق الاستدلالي، الذي يجب أن يكون عقلانيًا وموضوعيًا في آن؛ حتى يقنع به ذوي العقول، على اختلاف دياناتهم ومذاهبهم. وهذا هو الهدف أو الغاية من عقلانية أي خطاب.

طه حسين يؤكد أنه مسلم، ومؤمن، وعلى وجه التفصيل، وليس العموم. ومع هذا، يصرّ التكفيريون على تكفيره، وكأنهم يربحون بإخراجه من دائرة الإسلام. محبة الإسلام، تستدعي أن يكون الإنسان مبتهجًا باعتراف الآخر: المتهم في دينه، أنه مسلم، وأن هذا الاعتراف يعني الانضمام طواعية إلى الإسلام، بكل ما في ذلك من تعزيز له، وتدعيم لموقفه في مواجهة الخيارات الأخرى. لكن هؤلاء يرون أن الإسلام ـ مهما اتسع ـ لا يعدو كونه ـ كما يتصورون أو يريدون ـ ملكًا خاصًا، وأن بيدهم التحكم فيمن يجوز له الدخول في هذا الملك الخاص، ومن له حق إخراجه، في افتئات صارخ على مقام الألوهية، التي جعلت من النطق بالشهادتين بوابة الدخول إلى هذا الدين، دين الله، الذي لم يجعل لأحد من البشر عليه سلطة، مهما التفت العمائم، وطالت المسابح، وتثفّنت الجباه، وتضخمت العوارض، وكثر الاسترجاع، وتعالى التسبيح، فالله ـ وليس أي أحد ـ هو مالك هذا الدين.

طه حسين يصرّح بهذا الموقف الإيماني، لا رغبًا ولا رهبًا. فهو حين يستدعي الموقف الصمود والإصرار والشجاعة، كان يصمد؛ مهما كانت النتائج قاسية، ومهما كان حجم الضرر الخاص. ورغم أنه تعرّض للمضايقة في نطاق الجامعة، إلا أن حيويته الحزبية في سياق الحراك السياسي، جعلته رهن تقلبات السياسة، أكثر مما هو رهن حدث خاص. بل إن مثل هذا الحدث الخاص بكتابه السابق (في الشعر الجاهلي)، كان يتمّ التعامل معه وتفسيره، على ضوء مواضعات السياسة، وحساباتها الخاصة، التي كانت المعارك الحزبية توجهها ذات اليمين وذات الشمال.

لقد عيّن طه حسين بعد أقل من عامين على قضية هذا الكتاب، عميدًا

لكلية الآداب، ولكنه استقال بعد يومين من تعيينه؛ تحت كثير من الضغوط اللاعلمية النفعية، التي لم ترض بأن يتولى توجيه الحراك العلمي داخل الجامعة الأم. وفي عام 1930م، أي بعد عامين من هذه الاستقالة، لم تكد الجامعة تختاره عميدًا لها، حتى قرر وزير المعارف نقله إلى وزارة المعارف؛ من أجل الالتفاف على هذا الاختيار، ومنعه من ممارسة دوره الذي رشحه له هذا الاختيار. وقد رفض في البداية هذا النقل، وهاجم وزير المعارف هجومًا شرسًا في الصحافة، وأظهر الغرض الحقيقي من هذا النقل، وأنه لم يكن خالصًا لصالح النفع العام.

إن طه حسين، لو كان يسعى لمنفعة خاصة، لتجنب مثل هذه العقبات التي تقف في وجه مستقبله الخاص، ولاستطاع البقاء في المراكز المرموقة التي وصل إليها، بل ولصعد من خلالها إلى قمة الهرم الوظيفي. لكنه كان يسعى لهدف تنويري عام. فكان هذا الهدف يتفق مع الخط الوظيفي الخاص، وحينئذٍ يسير فيه، ويعمل من خلاله، وكان يتعارض معه أحيانًا، وحينذاك يسير لصالح التنوير؛ حتى ولو أدّى الأمر إلى فصله من عمله وإحالته إلى التقاعد، كما حدث في بداية الثلاثينيات.

ـ 6 ـ

واجه العرب في بدايات القرن العشرين، حقيقة واقعهم الحضاري؛ بعد أن وصلت إليهم الحضارة الغربية بكل ثقلها، وأصبحوا معها وجهًا لوجه، تذكرهم بعبثية ما كانوا يتصورونه علمًا، وتطرح عليهم ـ على نحو غير مباشر ـ آخر ما توصل إليه العقل الإنساني. لقد كان طرحًا للبديل، ولكن في مجال يصل به البُعد ما بين طرفي المقارنة، إلى أن تكون المقارنة سخرية، أكثر منها جدلًا فكريًا؛ يحاول الإبداع من خلال البُعد الجدلي.

صحيح أن الوعي بالفارق الحضاري الهائل كان موجودًا طوال القرن التاسع عشر. لكن، الوعي به، وفهم ما وراء المتعين المادي، وتصوّر الوقائع الملموسة، والتأسي مع ما وراء ذلك من تراث عقلي، لم يكن ممكنًا قبل مطلع القرن العشرين، وبعد استقرار النفوذ الغربي في دول

المركز. في القرن التاسع عشر، كانت هناك صدمة، وعدم فهم أيضًا. لم يكن هناك وعي بالسياق العام للفكر الأوروبي، ولا بالعلاقة الحتمية بين وقائع العقل ووقائع المادة. لكن هذا الوعي العام بالسياق الأوروبي بدأ في التخلّق في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين.

يمكن اعتبار كتاب: (في الشعر الجاهلي) نقلة نوعية في طبيعة التفكير البحثي، عند الباحثين العرب في العصر الحديث. ليس هذا امتداحًا، ولا موافقة مني على المفردات البحثية التفصيلية في هذا الكتاب. إنما هو مجرد وضع للكتاب في سياق جدلية الفكر في القرن العشرين.

هذا الكتاب ـ وبصرف النظر عن موقفنا منه ـ أسس لمنهجية بحثية جديدة، تعتمد الموضوعية العلمية المحايدة، التي لا ترتبط ـ بل ولا تتداخل ـ مع القناعات الشخصية للباحث، ولا تحدّد نتائجها متساوقة مع أبعاده الإيمانية، باعتبار البحث العلمي الموضوعي، إجرائية إنسانية، تخاطب الإنسانية جمعاء، ولا تقتصر على جماعة محدودة من المتلقين. فليس البحث العلمي ـ كما هو؛ وكما أسس له طه حسين ـ خطابًا قوميًّا، ولا دينيًا، بل هو فاعلية إنسانية، تبدأ من الإنسان، لتصل إلى الإنسان، وفي حدود الإنساني منه؛ دون أن تتجاوزها إلى الماوراء، على اعتبار أن هذا الماوراء فاعلية خاصة لها مجالها الخاص.

هذا توصيف مجرد للكتاب، وليس وفاقًا أو خلافًا معه. فقيمة الكتاب ليست في نتائجه البحثية التي توصل إليها، وإنما في إلماحاته الإجرائية التي حاول تثبيتها في السياق المعرفي آنذاك. لقد حاول طه حسين ـ أو خاتل! ـ؛ كي يؤسس لهذه المنهجية. وقيمة الكتاب لا تتجاوز هذا الإطار. أي أن قيمته في ظرفه التاريخي، وليس في النتائج، التي قد لا يتفق معها معظم الباحثين المعاصرين.

لقد أدرك معاصرو طه حسين أن الكتاب يحمل في طياته إجرائية بحثية متجاوزة لسياق ثقافة الانحطاط السائدة عند باحثي/جامعي، ذلك العصر. وهذا لا شك أنه كان سيهدد سياق الوعي كله، وسيأخذ بالباحثين طريقًا آخر؛ غير طريق التلقين والتسليم والتقليد الأعمى. قد يكون طه حسين أخطأ في بعض

الجزئيات الإجرائية. وهذا طبيعي؛ إذ هو جهد إنساني في نهاية الأمر. ولهذا ثار عليه الكثير، واتهموا صاحبه في عقيدته، جرّاء التلازم الذي قرروه بين مسائل اللاهوت، ومسائل البحث الموضوعي.

نحن نعرف أن الإيمانيات أوسع من حدود الوعي الإنساني كله. الإيمان أشمل وأكمل وأعظم أثرًا من العلم الإنساني. الوعي الإنساني محدود بحدود هذا العالم، ومرتبط بوجوده الفيزيائي، دون أن يستطيع النفاذ إلى عوالم الماوراء. إن البحث العلمي فاعلية عقلية خالصة، مرهونة بحدود المدرك من هذا الوجود الفيزيائي. بينما الإيمانيات، أوسع من ذلك بكثير. ومحاولة حصرها في حدود الوعي الإنساني الموضوعي، ظلم لها، إذ هي تتمتع بقانون خاص، يتجاوز الوعي الإنساني كله. إن إلزام البحث العلمي المجرد بفضاءات العالم الإيماني، ظلم لكليهما: الإيمانيات، والبحث العلمي.

ولمزيد من التوضيح في هذه القضية الشائكة، التي يخلط فيها كثير من أشباه الباحثين، نستعين بمثال افتراضي. فلو أن باحثًا مسيحيًا تعرّض لمسألة: (نهاية) المسيح ـ عليه الصلاة والسلام ـ وحاول إثبات مقولاته في هذا الموضوع من خلال الاستعانة بآخر ما توصلت إليه البحوث المقارنة، وما يعضدها من نتائج علم الآثار، وخاطب العقل بإجرائيات عقلية خالصة، فخطابه هذا سيكون بحثًا علميًا، يدخل في جدلية مباشرة مع العقل الإنساني؛ مهما كانت هويته وانتماءاته. وسيكون هذا البحث ـ باعتباره نشاطًا إنسانيًا ـ مجالًا للتطوير والاستدراك؛ وفق مسيرة نمو المعرفة الإنسانية، بل وسيكون ـ هو أو بعض فواصله ـ مجالًا للنقض والرد.

لكن، ماذا لو أن هذا الباحث المسيحي المفترض، أراد أن يثبت فرضياته من خلال يقينيات الكتاب المقدس عنده (التوراة والإنجيل)؟. هنا سيكون (البحث!) مقنعًا لمن ينتمون إلى ذات الديانة، بل وذات التفسير المذهبي، وفي سياق ذهنية دينية خاضعة لظرفها الخاص. هنا لا يستطيع المسلم مثلًا، فضلًا عن غيره من أبناء الديانات غير السماوية، أن يدخل معه في جدل علمي، ولن يقتنع بنتائجه؛ لأن المرجع الجدلي (نسخة الكتاب

المقدس المتداولة الآن) ليست من مسلماته. وبهذا يصبح البحث المفترض، الذي قام به هذا الباحث المسيحي المفترض، موعظة دينية، يتماهى معها المؤمنون، ولن يكون ـ مهما ادعى له ـ بحثًا عقليًا، يصل إلى العقل الإنساني، أيًا كانت ديانته، وأيًا كانت قناعته الخاصة، المرتبطة بحدود القومي أو الديني.

لقد كان القرآن الكريم يمارس في جدله الفكري أرقى هذه الطرق البحثية. فهو لا يجادل الوثنيين، ولا يلزمهم بما يلزم به أهل الكتب السماوية. لقد طلب القرآن الكريم من الوثنيين أن يسيروا في الأرض، ويتأملوا الوقائع الماضية، ويعاينوها بعقولهم؛ دون أن يلزمهم بما ورد في الكتب السماوية السابقة، التي جادل أهلها بما ورد فيها، وحاججهم في تفاصيلها.

إن القرآن لم يخاطب الجميع على حدّ سواء. فأولئك الذين لم يؤمنوا بكتاب مقدس سابق، لم تكن هناك مرجعية للجدل العلمي معهم غير اعتماد العقل الإنساني، أي المشترك العقلي. وما ورد على هذا النحو العقلي في القرآن، هو خطاب إلى كل إنسان، بصرف النظر عن قناعاته السابقة. هذا واضح في المنهجية القرآنية. ومع هذا لم يستخلص المسلمون منه ـ على نحو واع ـ ما كان يمكن أن يكون إجرائية بحثية، يمارس فيها العقل الإنساني فاعليته مستقلًا تمام الاستقلال.

إن هذا التصوّر الحديث للبحث العلمي، الذي يعتمد الخطاب من العقل إلى العقل، والذي هو من نتاج النهضة الأوروبية الحديثة، ليس مقبولًا عند أولئك الذين يخلطون بين الموعظة الدينية التي تلقى على جماعة المؤمنين بمقدماتها، وبين البحث العلمي الذي يخاطب العقل المجرد. هذا الخلط بين السياقين المختلفين، هو ما جعل عالمنا الإسلامي عالمًا متخلّفًا، ولا تزال البحوث في كثير من جامعاته، تؤكد ـ أو تحاول أن تؤكد ـ اليقينيات السابقة، وتضع النتائج قبل المقدمات، بل وترتهن الإجرائية العقلية؛ لتكون أداة في تدعيم البُعد الإيماني. وبهذا تختلط الأوراق، وتصبح (البحوث!) مجرد ألعاب إيديولوجية مكشوفة، تساهم في تعزيز مستوى التخلّف والتردي الحضاري، من حيث يجب أن تكون ـ افتراضًا ـ إسهامًا في الاتجاه المعاكس، لكل ما هو مظهر من مظاهر التردي والانحطاط.

طه حسين، تحرك في هذا الاتجاه؛ فأفزع النائمين على موروث الجهل. بعضهم غضب بحسن نية، إذ هو خاضع لحدود التصوّرات المتخلّفة التي تربى عليها في محاضن التقليد. ومن هنا لا يرى في ما قام به طه حسين، فعلًا عقليًا مجردًا، يغازل الحقائق، من حيث هي حقائق في سياقها، وإنما رآه عدوانًا متعمدًا على مسلّمات التاريخ والتراث والدين. وهناك آخرون كانوا يعون حقيقة الأمر، ولكنهم يتكسبون من خلال تسطيح عقول الجماهير، ويلهبون عواطف البسطاء، لتكون وقود زعماتهم الفارغة، وهم أول من يعي اتساع هذا الفراغ!.

من ناحية أخرى، فالكتاب لم يقف عند هذه الحدود فحسب، بل لامس الوجداني الذي يقبع في أعمق الأعماق. طوال قرون، تعوّد الناس على الاقتيات على رؤية خاصة للتاريخ العربي. ولأول مرة، يجد العربي نفسه أمام من يسائله ـ بعلمية مجردة وحادة ـ عن جذوره. وهذا ما يؤكده عبد المنعم تليمة، في قراءته لقصة الكتاب، إذ يرى أن مصدر الغضب على الكتاب ليس ما أعلن. يقول تليمة: «هذا الكتاب ليس في نظرية الانتحال، ما أضيق ما قاله طه حسين عن الانتحال! نعم أثارها ونعم قال فيها قولًا حادًا ولكن الكتاب في شأن آخر، طه حسين يريد بوضوح أن يضع تصوّرًا لتاريخ العرب كله... من هم العرب؟ وما تاريخ العربية؟ وما تاريخ الأدب العربي؟».

العربي كائن تتضخم عنده الذات حدّ التورم غير الحميد. وهذا ما جعله مهووسًا بكل ما تقاطع مع هذه الذات، شديد الحساسية لكل ما يمس تصوراته الخاصة عن نفسه. وقد صعب على العربي أن يرى تاريخه وكأنه كان صرحًا من خيال فهوى!. ممكن أن يقبل العربي الموضوعية البحثية، بل ومن الممكن أن يمارسها. لكنها حين تمس الموضوعية ـ ولو من بعيد ـ شيئًا من أوهام هذه الذات، فسرعان ما يتنكر لها، بل سرعان ما يعتبرها مؤامرة أعداء!. ومن ثم يدخل في حالة حرب غير عقلانية مع أي خطاب عقلاني، يتوهم فيه تهديدًا لأمجاد التاريخ، وقداسة الآباء.

من حظ طه حسين، أنه أصدر هذا الكتاب في الزمن الليبرالي، أو ما يعده بعض الباحثين، الزمن الذهبي لليبرالية المصرية، التي يحددونها بثلاثين عامًا، تقع بين 1924م وعام 1954م ـ ففي هذه الفترة، اتسع مجال الحرية

الفكرية والسياسية، وأصبح من الطبيعي أن تناقش كثير من مسائلهما، دونما خشية من سلطة؛ إلا من سلطة العوام وأشباه العوام.

بعد هذا الزمن الذهبي، تنامى نفوذ دولة العسكر، ممثلة في الديكتاتورية الناصرية القمعية، التي صادرت كل الحريات، وامتهنت جميع المفكّرين، وراقبت حتى همس الضمائر. ولم تكد تنتهي هذه الفترة الظلامية بهلاك عبد الناصر، وتنتهي (الانجازات العظمى!) له، المُتمثّلة بالمعتقلات، ودولة المخابرات، ويتنفس الناس الصعداء، مستبشرين بعودة الحريات؛ حتى بدأ العصر الظلامي للأصوليات بالظهور، إذ أخذت هذه الأصوليات دور الرقيب العام، ونقلت المعتقلات من عالم المادة، حيث معتقلات: الطور والليمان والسجن الحربي الكبير، إلى مراقبة تفاصيل السلوكيات، فضلًا عن همسات الفكر، ومناجاة المفكّرين.

إذن، هذا الكتاب الإشكالي، كان فاتحة لعصر ليبرالي، سيصبح طه حسين كاتبه الأول. طبعًا، سيحاول كثير من الرافضين لطه حسين، أن يصادروا الكتاب فكريًا، وأن يشكّكوا في علمية صاحبه، بعد أن عجزوا ـ جرّاء ليبرالية القوانين، وليبرالية القائمين عليها ـ عن إلقائه في ظلمات السجون.

بعد، أنهت النيابة العامة تهمة تعمد إهانة الدين، ورأت أن صاحب الكتاب لم يكن متعمدًا المساس بالدين، وإنما كان يبحث في مسائل علمية، وبتجرد علمي، قد يوافقه البعض عليه، وقد يخالفه كثيرون. بعد كل هذا الفشل في الإضرار به ماديًا، اتهموه بسرقة الأفكار الأساسية للكتاب المُجرّم، وأنه مجرد ناقل من المستشرقين، يردد ما يقولون، وينفذ لهم ما يريدون؛ كجزء من مخطط غربي ـ تغريبي، يحاول زعزعة اليقين في نفوس المؤمنين.

تهمة السرقة هذه، لم تكن تتغيا العلمية، وإنما كانت تريد محض السجال؛ لإسقاط طه حسين علميًا، ومن ثم، إبعاده عن مجال التأثير الفكري. وقد تبنى هذا الاتهام السجالي الأعداء التقليديون لطه حسين، ورددوه كثيرًا في مؤلفاتهم. وقد خدع به كثير من الجهال وأتباعهم، أولئك الذين يفرحون بمثل هذا الاتهام، لا لقوة منطقه، ولا صدق حيثياته، وإنما لمجرد أنهم أرادوا أن

يصدقوا كل ما يشكك في قيمة طه حسين العلمية، لينتقموا منه، كجزء من العداء التاريخي/النسقي لكل جديد.

من يريد الحقيقية في هذه المسألة، فهي واضحة جدًّا، وبقليل من المقارنة بين تواريخ النشر (إملاء طه حسين لمحاضراته عام 1925 ونشره لها عام 1926، وتاريخ نشر مرجليوث لبحثه) ستتضح الحقيقة بكل جلاء لمن يبحث عن الحقيقة بكل تجرد. أما المقارنة بين نقاط التشابه والاختلاف، وطبيعة السياق البحثي، والتباين النسبي في النتائج، فكل هذا كفيل بأن يقود إلى إنصاف طه حسين، شرط أن يكون هذا الاستقصاء عند الباحثين المنصفين.

إن من حقك أن تقبل طه حسين، كما أن من حقك أن ترفضه وأن تعاديه. لكنك تخطئ في حق نفسك، وتشكك في مستوى وعيك؛ عندما تغالط العلمية، وتخدع الجماهير بتهم تعرف بطلانها؛ بغية الانتقام من المخالفين لك. لم يسقط طه حسين جرّاء هذه التهم العدوانية، ولم تتزعزع ثقة المفكّرين بعلميته، رغم كل ما قالوه، وإنما سقطت علمية أولئك المتاجرين بالعلم والدين.

- 7 -

اعتاد المتخصصون - في معظم الأحيان - على جرّ الإشكاليات الكبرى التي تعصف بواقع الأمة ومستقبلها إلى حيّز تخصصاتهم الدقيقة، بوصفها - كما يرون ويعتقدون - أفضل وسائل التشخيص، ومجال اقتراح أفضل الحلول. من هنا نبدأ، وإلى هنا ننتهي. والـ (هنا) هو مجال الاهتمام الخاص. فإذا أردت الدواء لأدوائك العامة أو الخاصة؛ فلا بدّ أن تمر من طريقي، لا بدّ أن تعبر من خلالي. الاقتصاد هو الحل، الدين هو الحل، السياسة هي الحل، بل الأدب هو الحل... الخ كل عبارات التحيّز التخصصية، التي لا ترى العالم إلا بمنظارها، بل وتعتقد المنظار الوحيد.

هذا ما كان في بدايات طرح الإشكاليات في العالم العربي والعالم الإسلامي. ولعل ملامح هذا لا تزال ماثلة في الأطروحات التقليدية إلى اليوم. اليوم، وبعد الوعي النسبي، أدرك معظم المشتغلين على هذه التخصصات، أن

الإشكاليات الكبرى، هي إشكاليات ثقافية عامة، بالمعنى الأوسع للثقافة. أدرك معظم المعنيين، أن الحل لا يكمن في قرار سياسي ـ وإن كان مهمًا وذا أثر بالغ ـ ولا في قرار اقتصادي ـ وكان دوره فاعلًا ـ ولا في تحوّل ديني ـ وإن كان أثره خطيرًا ـ، وإنما يكمن في الثقافة، أي في: بنية الوعي العام.

لهذا، لم يكن غريبًا أن يكتب طه حسين كتابه: (مستقبل الثقافة في مصر) بعد أكثر من عشر سنوات من محنة كتابه: في الشعر الجاهلي؛ ليغرق أكثر فأكثر في جدليات التراث والمعاصرة. كتاب: الشعر الجاهلي، طرح منهج، بينما كتاب: مستقبل الثقافة، طرح رؤية شمولية، لما ينبغي أن يحدث من تغيير ثقافي في بنية الوعي العام، عن طريق أوسع قنوات التأثير ـ آنذاك ـ، وأقدرها على إحداث تغيرات جوهرية: التعليم.

ليست خطوات طه حسين المعرفية ردود أفعال، أو استجابات عابرة لمشاكل عابرة، وإنما هي خطوات عقلانية تراكمية، يعضد بعضها بعضًا، ويقف المنجز اللاحق منها على قواعد المنجز السابق. فإذا كان كتاب الشعر الجاهلي هو الخطوة الأهم في العشرينيات، فسيكون كتاب مستقبل الثقافة هو الخطوة الأهم، في الثلاثينيات. وسيصبح الكتاب الأول، مقدمة منهجية ـ وربما استعراضية! ـ لما سيتلوه من خطوات، وخاصة كتاب: مستقبل الثقافة.

وهنا تأتي المسألة الهزلية التي طالما طرحها التقليديون من محبي طه حسين ومن مبغضيه أيضًا. وهي: هل تراجع طه حسين عن آرائه في الثلاثينيات والأربعينيات أم لا؟. وكأن الميدان الثقافي، ميدان تسجيل اعترافات بوليسية، يصبح المثقف فيه مدانًا، حتى تثبت براءته؛ عبر وسيلة: (التراجع).

ومع أن مسألة تراجع طه حسين مسألة أكبر من هذا السياق العابر، وسأتناولها لاحقًا في مقال خاص بها، إلا أن ما ينبغي التأكيد عليه الآن، هو أن مشروع طه حسين يبقى ـ رغم كل التحولات ـ مشروعًا متّسقًا، استمر لأكثر من خمسين عامًا من الإنتاج الثقافي الزاخر. وكله يؤكد أن طه حسين، كان يعي تمام الوعي أبعاد مشروعه الثقافي. ومن ثم، فليس هناك مجال للتراجع أو التنازل؛ إلا بالتنازل عن المشروع كله. وهذا ما لم يحدث أبدًا. فطه حسين استمر في مشروعه التنويري حتى اللحظات الأخيرة من حياته المديدة.

كتب طه حسين كتابه هذا: مستقبل الثقافة في مصر، عام 1938م. وهذا التاريخ مهم؛ لأنه يقع في منتصف الفترة الليبرالية التي كان المفكّر فيها يستطيع أن يقول ما يريد. هذا من جهة تقييمنا لسياق الكتاب، وما أُتيح له من حرية. أما من جهة المؤلف، فالكتاب كان ـ على صورة ما ـ استجابة لمعاهدة عام 1936م ـ التي منحت فيه مصر الاستقلال ـ النظري على الأقل ـ. وهذا ما يجعل طه حسين يكتب كتابه هذا، وليس واردًا في ذهنه أن تتكرر محنة كتابه الأول، ولا أن يكيد له التقليديون مثلما كادوا له قبل عشر سنوات. فهو يكتب في فضاء حقوقي، وشعور قومي متنامٍ، شعور لم يتوفر له إبان كتابته لكتابه الإشكالي الأول: في الشعر الجاهلي.

بعض (المراقبين!) من المثقفين، يرون أن هذا الكتاب (مستقبل الثقافة) في مصر، هو الكتاب الذي بلغ فيه طه حسين (قمة التغريب)، وأن (دعايته) للغرب ظهرت في هذا الكتاب، كما لم تظهر في كتاب آخر. وهذا ما يؤكده مصطفى عبد الغني، الذي تخصص في تراث طه حسين.

هذا التصوّر لبعض المثقفين، وكثير من التقليديين، مهم في سياق حديثنا عن هذا الكتاب. فما دام هذا الكتاب يصنف بوصفه قمة التغريب، فلا بدّ أن يكون في هذا الكتاب، ما يبرر هذا التوصيف. لكن، ماذا لو اكتشفنا أن فهمهم لمراد طه حسين كان فهمًا مغلوطًا؛ لا بمبررات تأولية من عندنا، وإنما بمبررات نصّية صريحة من صلب خطاب الكتاب؟!. ماذا لو رأينا طه حسين في كثير من فصول الكتاب، يكاد يكون شيخًا أزهريًا تقليديًا، وليس مفكّرًا ليبراليًّا ينحاز للانفتاح والتعدد وقبول المتغيرات في مسائل الهوية؟!.

لكن، قبل البدء في عرض شيء من رؤى طه حسين التي تشكّل الهيكل العام لكتابه هذا، لا بدّ من الإشارة إلى مسألة: التغريب. فهل التغريب سلوك فكري واجتماعي سلبي؟. بمعنى، هل التغريب ممارسة مغلوطة ثقافيًا، ومذمومة أخلاقيًّا؟. هذا سؤال أجبت عليه في مقال سابق بعنوان: (التغريب بين الاهتمام والاتهام). لكن، لا بدّ من التنبيه على زيف هذه الإشكالية، قبل استعراض الرؤية الخاصة لطه حسين في هذا المقال.

من حيث التغريب السلوكي، أي مشابهة الغرب سلوكيًا، كلنا ـ حتى أشدّنا محافظة وتقليدية وانغلاقًا ـ نمارس التغريب، ونسعد بهذه الممارسة غاية السعادة، ولا نتصوّر إمكانية الحياة بدونها، أو ـ على الأقل ـ بدون الكثير من مظاهرها. فحياتنا اليوم ـ شئنا أم أبينا ـ هي أقرب إلى حياة الغرب منها إلى حياة أسلافنا، بل هي ـ في مجملها العام ـ من صنع الغرب، وتنحاز ـ بصورة بالغة ـ إلى خيارات الذوق الغربي، بل وتكتسب مشروعيتها/ صلاحيتها من توافقها مع أنماط حياة الغرب، وليست من صنع أسلافنا، ولا تقارب أذواقهم، لا من قريب ولا بعيد.

لا يستطيع أحد ـ أي أحد ـ حتى لو أراد، أن ينفي عن نفسه ممارسة كثير من التغريب في كل لحظة من لحظات حياته، وفي كل جزئية من جزئياتها. لا يستطيع ذلك؛ إلا بأن يخرج على ظهر بعيره، ويعتزل الحياة والأحياء في جوف الصحراء، متجردًا من كل ما طرأ من جديد على حياة العرب في القرنين السابقين. فمن يستطيع ذلك؟!.

إذن، ممارسة التغريب السلوكي، واقع يطال الجميع. والتفاوت في هذا ضئيل جدًّا. فأشدّ المنغلقين، وأوفى المتقوقعين، لا يستطيع ـ مهما كانت درجة عزيمته وإصراره وصبره ـ أن ينقذ أكثر من خمسة بالمائة من تفاصيل سلوكه اليومي من طوفان التغريب. نعم، يستطيع أن يُغيّر الأسماء، ويغالط الواقع، ولكنه لا يستطيع أن يُغيّر الحقائق التي تؤكد أنه لا يستطيع الهروب ـ مهما حاول ـ من التغريب، حتى ولو بالانتحار.

هذا من حيث التغريب السلوكي الذي أصبح ـ بلا شك ـ شرط معاصرة. أما من حيث التغريب الثقافي، بالمفهوم الأوسع للثقافة، فالجميع تغريبيون إلى حدّ كبير. لكن، إذا ما كان المقصود بالثقافة: الفكر المجرد الخالص، فلا شك أن من يرفضون التغريب في هذا المجال كثيرون. لكنه يبقى رفضًا مزيفًا. إنهم يرفضون هذا الفكر الغربي، في الوقت الذي يعضّون على المنتج العيني لهذا الفكر بالنواجذ، بل وبالأحلام والآمال.

ربما كان كشف هذا الزيف الثقافي من أهداف طه حسين في كتابه. فهو

يؤكد أن نمط الحياة الغربية أصبح واقعًا، والجميع يعيش كل تفاصيله. لكنه يرفضه على مستوى الفكر. ولهذا يقول ص51: «أنا إذن لا أدعو في حقيقة الأمر إلى شيء عملي، وإنما أدعو إلى شيء نفسي. أدعو إلى أن تطمئن قلوب هؤلاء الأخيار وتستريح ضمائرهم وتتم الملاءمة بين ما يقولون وما يعملون وما يعتقدون». وطه حسين هنا لا يدعو إلى شيء عملي، لأنه موجود بقوة فعل الحضارة الغربية المعاصرة التي تكتسح العالم أجمع. إنه معني بهؤلاء الذين يعيشون ـ واقعيًّا ـ حياة الغرب، ولكنهم يرفضونها. وطه حسين، لا يريد إلا أن يحل الإشكال النفسي النابع من هذا القبول الواقعي وهذا الرفض الفكري. وذلك من أجل حياة تخلو من النفاق، ومن التزييف المتعمد للوعي الجمعي.

إذن، غرض طه حسين في هذا الكتاب ليس التغريب، ولا الدعوة إليه، وإنما رسم التخطيط الثقافي الشامل، المتكئ على قنوات التأثير، وأهمها: التعليم، لوضع هذا التغريب الواقعي تحت الملاحظة والمراقبة، ومن ثم في مجال التوجيه. غرض طه حسين، هو نفي الالتباسات الثقافية التي تجعل من هذا الواقع، تغريبًا فوضويًّا لا يؤدي إلى أية نتائج إيجابية في سياق التأسيس لحضارة الأنا.

على هذا، يكون الكتاب مشروعًا حضاريًّا، أو خطة أولية لمشروع كهذا. وهذا ما يؤكده طه حسين في مقدمة الكتاب. فهو يؤكد أن هناك سببين لتأليف هذا الكتاب:

الأول: معاهدة الاستقلال التي تمّ إبرامها عام 1936 ـ، وهو الاستقلال الذي يراه طه حسين مسؤولية كبرى، يجب أن تقف فيه الأمة لتضع الخطط الشمولية لمستقبلها، بعد أن أصبح القرار في مثل هذا بيدها. وهو يصرّح بأنه يخشى من تقصير الأمة في الاضطلاع بمسؤولية: الحرية/الاستقلال؛ لأن عليها أن «تنهض فيه بواجبات خطيرة وتبعات ثقال». و«الحرية لا تعني شيئًا إذا لم تستغل». وكما أن القصور الثقافي سببه فقدان الحرية، فكذلك ـ وهو الأهم ـ «فقدان الحرية سببه القصور الثقافي». والتصدي لهذا القصور الثقافي، هو نوع من الإسهام في تعزيز الحرية/الاستقلال. وفيما لو استمر هذا القصور الثقافي، فسيتم تفريغ قيمة الحرية من معناها، بل سيعرّض وجودها للخطر.

الثاني: أن وزارة المعارف ندبته لتمثيلها في مؤتمر اللجان الوطنية للتعاون الفكري. وطلبت منه تقديم تقرير عن هذا المؤتمر، وكيف يمكن الاستفادة منه. ويصرح طه حسين، بأنه خشي أن يكتب مثل هذا التقرير، فيضيع في أدراج الوزارة، ولا يحدث الأثر الذي يريده. ولهذا آثر أن يكتب هذا الكتاب؛ ليكون مفيدًا للوزارة، وليضع هذا الجهد أمام الناس؛ فيأخذ دعمًا أكبر، ويتسع مجال تنزيله في الواقع، إلى حيث المؤسسات الأخرى التي لا ترتبط ـ هيكليًا ـ بوزارة المعارف. وبهذا يكون تخطيطًا للثقافة، لا في مجالها التعليمي فحسب، وإنما ـ أيضًا ـ في كل المؤسسات المعنية بالإسهام الثقافي من قريب أو بعيد.

لا شك أن للكتاب بُعدًا قوميًّا/إقليميًّا. فهو كتاب معني بمصر، بوصفها وطنًا مستقلًا، و ـ أيضًا ـ قومية مستقلة. وهذا ما كان يؤمن به طه حسين، قبل الثورة الناصرية، وامتداد الهياج العروبي. وبقدر ما يؤكد طه حسين في هذا الكتاب وحدة مصر منذ التاريخ الفرعوني، بقدر ما يحاول التأكيد على استقلالها ـ من خلال هذه الوحدة ـ عن سائر الأقطار المجاورة، وخاصة الأقطار العربية.

الوحدة السياسية ـ كما يراها طه حسين في هذا الكتاب ـ لا تقوم على وحدة الدين، ولا وحدة اللغة. لا يقصد طه حسين أن الدين واللغة لا دور لهما في أي وحدة، بل العكس، إذ يرى لهما دورًا مهمًّا. ولكنهما ـ في نظره ـ لا يكفيان لتحديد الوحدة السياسية، التي لا تقوم ـ كما يؤكد ص18 ـ إلا على وحدة «المنافع العملية». أي المصالح المباشرة التي تحفّز للوحدة وتدعمها؛ فضلًا عن أن تكون ضدها. وهو يستشهد بالتاريخ الإسلامي والأوروبي؛ لإيضاح هذه الحقيقة. فعلى الرغم من وحدة الدين في العالم الإسلامي، لم يتحد؛ إلا عندما كانت المصالح، أو ما يسميها: بالمنافع العملية واحدة. وهي فترة قصيرة في تاريخ الإسلام. وكذلك الحال في أوروبا، فعلى الرغم من تدين أقطارها بالمسيحية، إلا أن الوحدة السياسية لم تتحقق عمليًّا إلا على ضوء: «المنافع العملية».

إن طه حسين، مفكّر واقعي، يتعامل مع الواقع كما هو، وكما تضطره إليه حقائقه. وهو هنا يعي أن بعض ما يقوله من حقائق، قد يكون ضد مشاعر وعواطف الجماهير التي تحلم بالوحدة، بينما قد تخلى المسلمون والعرب عنها منذ القديم؛ لا لأنهم لم يريدوها، وإنما لأن المصالح الواقعية والحقيقية التي تكوّن شروط الواقع كانت ضدها. وهو بعد أن يؤكد هذه الحقيقة، يقول بتجرد الباحث الموضوعي ص19: «وليس المهم أن يكون هذا حسنًا أو قبيحًا، وإنما المهم أن يكون حقيقة واقعية. وما أظن أحدًا يجادل في أن المسلمين أقاموا سياستهم على المنافع العملية، وعدلوا عن إقامتها على الوحدة الدينية واللغوية والجنسية أيضًا، قبل أن ينقضي القرن الثاني للهجرة، حين كان الدولة الأموية في الأندلس تخاصم الدولة العباسية في العراق».

ـ 8 ـ

ومع أن كتاب (مستقبل الثقافة في مصر) يدور ـ بمجمله ـ حول مستقبل التعليم في مصر، بوصف التعليم هو الأداة الأكثر فاعلية في صناعة الثقافة بمعناها الشامل؛ إلا أن ما أزعج معارضي طه حسين، بل وربما كثيرًا من مؤيديه، هو السؤال المحوري: ص 12 «أمصر من الشرق أم من الغرب؟» وهو سؤال في عمق الهوية، لا يمكن أن تتسامح معه ـ كسؤال، فضلًا عن جواب طه حسين عليه ـ قوى التقليد، ومراجع الرجعية في مصر آنذاك.

ردود الفعل المتشنجة تجاه هذا الطرح، لا تقرأ هذا السؤال؛ كما أراد له طه حسين، وإنما تقرأ السؤال هكذا: أمصر مع الإسلام أم مع الغرب المسيحي؟. وكل كتابات الرافضين لطه حسين، تُعيد وتبدئ؛ لتصل إلى برمجة وعي المتلقي؛ كي يقرأ سؤال طه حسين، بنفس لاهوتي؛ لا بنفس ثقافي. لقد كان طه حسين يطرحه في سياق ثقافي أنثروبولوجي. وهو حريص على عدم اختلاط السياقات. لهذا، فهو يؤكد ـ صراحة ـ هذا السياق الخاص، بقوله ص12: «وأنا لا أريد بالطبع الشرق الجغرافي والغرب الجغرافي، وإنما أريد الشرق الثقافي والغرب الثقافي».

طه حسين، يريد أن يؤكد أنه إنما يريد: هوية الوعي ونمط الرؤية، وليس

يريد الثقافة، كما هي في الخطاب الفكري المباشر الذي يتبدل ويتشكّل، ويظهر ويختفي، في لحظات قصيرة من عمر الثقافة العامة. كما أنه ـ من ناحية أخرى ـ لا يقصد بالشرق: الشرق القريب المتاخم لمصر، كفلسطين والشام والعراق والساحل الشرقي للبحر الأحمر، وإنما يقصد أمم الشرق الكبرى، الصين والهند واليابان، بوصفها أممًا ذات زخم ثقافي خاص، يؤثر على طبيعة رؤيتها للأشياء، وتصوراتها للحياة، سلوكًا وغاية.

إن طه حسين لا يسأل عن التأثيرات الهامشية التي تطبع علاقات الأمم؛ بعضها ببعض، وإنما يسأل عن الثقافة كأداة رؤية، أي كـ (عقل). يقول ص13: «فهل العقل المصري شرقي التصوّر والإدراك والفهم والحكم على الأشياء، أم هو غربي التصوّر والإدراك والفهم والحكم على الأشياء؟ وبعبارة موجزة جلية أيهما أيسر على العقل المصري: «أن يفهم الرجل الصيني أو الياباني، أو أن يفهم الرجل الفرنسي أو الإنجليزي؟»».

إذن، لم يرد طه حسين بالثقافة: مجرد التأثر بالعواصف الفكرية العابرة، وإنما أراد تشكيل العقل، الذي يؤثر فيه ويحدّده الانتماء الثقافي العام. وطه حسين يرى أن مصر لا تنتمي إلى الشرق، وإنما تنتمي إلى حضارة البحر الأبيض المتوسط. ويؤكد هذا، بأن علاقة مصر الثقافية ـ عبر تاريخها الطويل ـ لم تكن بالأمم الشرقية: الهند والصين واليابان وشعوب آسيا الوسطى، وإنما كانت ذات علاقة وثيقة باليونان، وإلى حدّ كبير بالرومان. أي أن مصر كانت تتجه نحو الشمال، نحو الحضارات التي كانت تتخذ من البحر الأبيض المتوسط مجالًا حيويًا لها. ولا شك أن التاريخ، ووقائع الجغرافيا السكانية، كلها تؤكد رؤية طه حسين في هذا المجال. فمصر ـ وإلى عهد قريب جدًا ـ لم تكن تمتلك نوافذ/موانئ على البحر الأحمر، بينما كانت الإسكندرية مدينة شبه أوروبية، صنعتها شعوب الساحل الشمالي للبحر الأبيض المتوسط؛ لتكون لهم مركز تواصل مع شعوب حوض وادي النيل، شعوب جنوب هذا البحر الأبيض المتوسط، أو البحيرة الأوروبية الكبرى.

هذا هو الواقع. وطه حسين يؤكده بشواهد من التراث اليوناني القديم، تؤكد عمق الصلة بين اليونان ومصر، وأن تأثير مصر على اليونان، لم يكن

بأقل من تأثير اليونان في المصريين. بل يؤكد ص15: «أن مصر قد عرفت اليونان منذ عهد بعيد جدًا، وأن المستعمرات اليونانية قد أقرّها الفراعنة في مصر قبل الألف الأول قبل المسيح». بينما لم تكن ثمّة صلات ثقافية عميقة، بين مصر والهند أو بين مصر والصين، أو بين مصر والفرس، بل هو يؤكد أن العقل المصري «لم يعش عيشة سلم وتعاون مع العقل الفارسي، وإنما عاش معه عيشة حرب وخصام».

هنا يأتي السؤال السياقي: حين نشر طه حسين هذا الكتاب، وعبر عن هذه الرؤية المغايرة، هل كان المصريون يرون أنفسهم على هذه الصورة التي طرحها طه حسين؟. يتألم طه حسين أيما ألم؛ لأنه لاحظ أن المصريين يرون أنفسهم شرقيين، أي يرون أنهم أقرب إلى الهند والصين واليابان وشعوب آسيا الوسطى، منهم إلى أوروبا. وهذا الشعور الذي يناهضه طه حسين، كان واضحًا في بيئة المثقفين المصريين في النصف الأول من القرن العشرين. فهم يتحدثون عن الهند والصين واليابان، بوصفها شعوبًا تشاركنا ـ آنذاك ـ واقعة التخلّف، ومحاولة النهوض. بل تطرح وكأنها الشعوب الأقرب إلينا في تقاليدها وعاداتها وأنماط تفكيرها. وطالما ردد المصريون قول أحمد شوقي: ولكن كلنا في الهم شرق.

وإذا كان أحمد شوقي يرى نفسه منتميًا إلى سياق الثقافة الشرقية، في تقابل ضدي ـ بالضرورة ـ مع الثقافة الغربية، فإن طه حسين يرفض هذه الرؤية التقليدية السائدة عند مثقفي ذلك العصر، ويصرح ـ بجلاء ـ ص26: «كانت مصر دائمًا جزءًا من أوروبا، في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية، على اختلاف فروعها وألوانها» وواضح أن الجزئية هنا جزئية ثقافية، وليست جزئية جغرافية. وهذا ردّ حاد على الشعور الجماهيري الذي لا يعي إلا إحداثيات التاريخ القريب، ولا يستحضر من الثقافة إلا ما يتردد على ألسنة سدنة التقليد ومرددي الشعارات الحماسية الفارغة.

لا شك أن طه حسين يحاول ربط مصر بمصدر التقدّم والحضارة: أوروبا، وأن ينأى بها عن محيطها الشرقي المتخلّف. إنها محاولة انتساب إلى

عالم الحضارة والتقدّم، لا عن طريق الادعاء الفارغ، أو الدعوة المجانية، وإنما عن طريق استحضار التاريخ الطويل الذي طمرته قرون الظلام أو الإظلام، وفصلت الوعي الجماهيري عنه؛ حتى لم يعد يتذكر إلا ما أريد له أن يتذكره من تاريخه القريب أو البعيد. إنها محاولة لإعادة الوضع الثقافي إلى طبيعته؛ عندما كانت مصر الساحل الجنوبي لأوروبا، وكانت أوروبا هي الساحل الشمالي لمصر، قبل أن تحدث القطيعة الكبرى على يد الاستعمار التركي الذي وصل مصر به، وفصلها عن مجالها الثقافي الطبيعي.

يرى طه حسين أن مصر كانت (حيّة) ثقافيًا؛ عندما كانت نوافذها مفتوحة على أوروبا، وأنها بدأت بالنكوص، ثم أخذت في الانحطاط، بعد عزلها عن هذا العالم الأوروبي. طه حسين يتهم الاستعمار التركي بهذا العزل أو الحجب الثقافي. وهو يرى في العنصر التركي عنصر جهالة وتجهيل، حتى أنه قضى ـ عندما سيطر ـ على كل مظاهر الحضارة الإسلامية في كل البلاد التي تمكن من استعمارها. لقد تقدّم المسلمون ـ نسبيًا ـ في وقت ما. لكن كانت القرون الخمسة الأخيرة، قرون تخلّف وانحطاط، بل وانسحاق، وكان ذلك ـ كما يقول طه حسين في هذا الكتاب ص27 ـ «حين أغار العنصر التركي على هذه الأقطار الإسلامية في حوض بحر الروم [يقصد: البحر الأبيض المتوسط] فردها إلى الانحطاط بعد الرقي، وإلى الجهالة بعد العلم، وإلى الضعف بعد القوة».

قد يكون اتهام العنصر التركي ـ كجنس ـ بهذا الاتهام العام عملًا عدائيًا تبدو فيه رائحة العنصرية المعممة. لكن، تبقى المشكلة أن وقائع التاريخ، منذ اكتشاف المسلمين لعالم الترك والمغول والتتر، تؤكد ـ بالوقائع المادية ـ صحة حكم طه حسين. فالترك والمغول والتتر، رغم كونها شعوبًا تفترق حينًا، وتتداخل حينًا، إلا أنها في التصنيف النهائي عنصر واحد، أو هي قسمات لوجه واحد. وهذا العنصر ـ كما يحكي التاريخ؛ وليس كما نحكم ـ استطاع تكوين إمبراطوريات واسعة، امتدت من سهول آسيا الوسطى إلى بلاد الشام. وامتدت بعض هذه الإمبراطوريات لأكثر من خمسة قرون كاملة. ومع هذا أبدعت في كل ما هو: (عضلي)، وكانت ملكة التوحش/القتال، أهم ملكاتها، وأبرز ما برعت فيه، بل كانت مبرر وجودها وهيمنتها. لكنها ـ وهنا المأساة ـ

لم تبدع في أي مجال: (عقلي) على امتداد تلك القرون، واتساع تلك الإمبراطوريات، وتنوعها. بل كانت تمتلك عداوة طبيعية لكل ما هو عقلي، إلى درجة كانت هيمنتها على أية حضارة تمتلك تراثًا عقليًا، تعني قتل هذه الحضارة، بقتل تجليات العقل فيها. ولم تسد في مكان أو زمان، إلا تراجع فيه العلم في كل صورة، واضمحلت فيه الفنون بأنواعها، وانتشرت فيه الخرافة، ومظاهر التوثين ـ الواعي أو اللاواعي ـ للبشر أو للحجر. ولا يوجد استثناء حقيقي، ينفي هذا الحكم الواقعي، أو يزعزع من صلابته؛ رغم امتداد التجربة في الفضاءين: الزماني والمكاني.

لهذا، لا أرى في حكم طه حسين، شيئًا من العنصرية ـ وإن كان الظاهر منه ذلك ـ وإنما هو حكم على الدلائل الأولية لوقائع التاريخ الذي عاصر طه حسين ذيوله الأخيرة. ومن يتأمل فترة الاستعمار العثماني للبلاد العربية؛ يجد أن القرون الأربعة لهذا الاستعمار، كانت أشدّ القرون ظلامًا في تاريخ الإسلام، حتى تمّ الاصطلاح على تسميتها بـ: عصور الانحطاط.

هكذا هي قراءة طه حسين لتاريخ مصر، ولتاريخ علاقاتها مع غيرها، إيجابًا وسلبًا. وبما أنه يؤكد على أن حيوية مصر كانت مرتبطة ـ دائمًا ـ بانفتاحها على الضفة الشمالية لبحر الروم، وأن خمودها وتخلّفها لم يكن إلا نتيجة انعزالها أو عزلها عن الاتصال بهذه الضفة، فإنه يؤكد أن بعث الحيوية في مصر من جديد لا يكون إلا من خلال ترسيخ هذا الاتصال، وتعميقه، إلى أقصى حدّ؛ شرط أن تبقى الهوية المصرية في معزل عن الاضمحلال.

الحل الثقافي، ومن ثم، الحل الحضاري لإشكاليات التخلّف، لا يكون إلا عن طريق توثيق الصلة بالعالم المتحضر: أوروبا. وهنا، يورد طه حسين الجملة الإشكالية، التي سيقرأها أعداؤه باجتزاء نصي متعمد. وستكون هذه الجملة أشبه بالتهمة الشاملة التي سيرددها المتعاملون مع الثقافة بذهنية الاستجواب. يقول طه حسين ص41: يجب أن «نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقتهم لنكون لهم أندادًا ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يُعاب».

هذه الجملة هي التي اتخذها التقليديون وثيقة اتهام. والإشكالية ليست في هذه الجملة المعزولة من سياق الكتاب: السياق الأصغر، ومن سياق إنتاج المؤلف: السياق الأكبر، وإنما هي إشكالية قراءة بالدرجة الأولى. إنها إشكالية القراءة المترصدة، القراءة التي لا تريد أكثر من تقديم: لائحة اتهام.

لكن، أليست هذه الجملة ممعنة في التبعية، حتى لسيئات الغرب؟. في ظاهرها نعم. فعندما تُعاينها خارج السياقين: الأكبر والأصغر، تجدها غير مقبولة. ومشكلة القراءة التقليدية أنها لا تعرف معنى القراءة بهذا المفهوم السياقي. وأذكر أن أحد هؤلاء التقليديين، اتهمني في كتاباتي بتهم كثيرة، ورغب في التحاور معي حول هذه التهم وقبل الحوار معه، سألته عن مفهوم السياقين، واشتراطهما في إنتاج الدلالة، فزاغ بصره، واتسعت حدقتا عينيه باتساع مساحة جهله. فهو لم يعتد إلا على القراءة التراثية المشدودة إلى حدود الجمل المجزأة، أي التي تقيم الدلالة على أساس الجملة المعزولة التي يسهل حفظها وترديدها؛ نتيجة كونها (القراءة التراثية) إحدى تجليات ثقافة المحفوظ والشفهي، لا ثقافة المفهوم ولا ثقافة الكتابي.

طه حسين لم يرد بـ «الشر» و«المر» وما يُعاب، تلك المظاهر السلبية للحضارة الغربية، وإنما أراد ما ينتج عنها ـ بالضرورة ـ من نتائج سلبية، لا يستطيع أحد الانفكاك منها عندما يتعامل معها كحضارة إيجابية في منحاها العام. ليس هذا تأويلًا مني لكلام طه حسين، وإنما هذا ما يقوله هو بكل صراحة وبكل وضوح. يقول في هذا الكتاب نفسه ص 53: «فأنا لا أدعو إلى أن ننكر أنفسنا، ولا إلى أن نجحد ماضينا، ولا إلى أن نفنى في الأوروبيين. وكيف يستقيم هذا وأنا أدعو إلى أن نثبت لأوروبا، ونحفظ استقلالنا من عدوانها وطغيانها من أن تأكلنا».

إذن، فدعوته للشراكة مع أوروبا ليست دعوة للذوبان، وإنما للندية، والقوة التي تحفظ استقلال الأنا مقابل الآخر. وهذا النص لا يورده التقليديون؛ لأنه يفسد عليهم الاتهام المبيت الذي يضمنه لهم النص الأول مجتزءا. بل إنه يذهب لأبعد من ذلك؛ فيقول ـ بعد عدة صفحات من النص الأول، موضوع الاتهام، في نص عميق الدلالة ص 47 ـ: «والرجل الفطن الذي يؤثر نفسه

بالخير خليق بأن ينصح لنفسه في أمر دينه وفي أمر دنياه فيقبل على المعروف والإحسان، وينصرف عن المنكر والسوء ما وسعه ذلك. فإذا دعونا إلى الاتصال بالحياة الأوروبية ومجاراة الأوروبيين في سيرتهم التي انتهت بهم إلى الرقي والتفوق فنحن لا ندعو إلى آثامهم وسيئاتهم، وإنما ندعو إلى خير ما عندهم، وأنفع ما في سيرتهم» بل يقول ـ أيضًا ـ في الصفحة نفسها: «لا ندعو إلى أن نكون صورًا طبق الأصل للأوروبيين كما يقال فذلك شيء لا سبيل إليه ولا يدعو إليه عاقل».

يكاد طه حسين أن يكون سلفيًا تقليديًا في هذين النصين، بل فيهما النغمة نفسها التي تتكرر في كثير من خطابات الأصولية الإسلامية المعاصرة. ومع هذا يبقى طه حسين ـ كما أرادت له الإسلامية المعاصرة ـ متهمًا في دينه ووطنيته، و ـ أحيانًا ـ في علمه.

إن طه حسين في هذا الكتاب الكبير الذي قدمه كبرنامج للتعليم، يرتد ـ أحيانًا ـ إلى محافظ شديد المحافظة، خاصة عندما يتحدّث عن المدارس والمعاهد الأجنبية في مصر. فهو يشكك فيها؛ من حيث إنها قد تقوم بتحويل ولاء الطلاب عن أوطانهم إلى أوطانها، أو إنها قد تمارس التبشير الديني، الذي قد يؤثر ـ كما يرى ـ على عقيدة الطلاب. يقول ص 67: «ومن الأولويات التي أن من حقنا ومن الحق علينا أن نتثبت بالملاحظة والتفتيش أن المدارس الأجنبية لا تنحرف بالتلاميذ عن عقيدة آبائهم، ولا تتخذهم موضوعًا للدعوة والتبشير».

هذا الارتياب من قبل طه حسين بالمدارس الأجنبية، إلى درجة مطالبته لوزارة المعارف في مصر بالملاحظة والتفتيش عليها، لا شك أنه من أثر الثقافة الأزهرية الأولى، التي تقبع في الأعماق اللاشعورية لطه حسين. ومع أننا مع طه حسين في مطالبته لهذه المدارس بتدريس الدين واللغة والوطنية لطلابها، على نحو الإلزام، إلا أن مثل هذا التشكيك المتكرر فيها على امتداد صفحات الكتاب، يؤكد أن طه حسين لم يتحرر كليًا من ثقافته التقليدية الأولى.

طه حسين في هذا الكتاب، مهتم إلى حدّ كبير، بحماية الدين واللغة

والولاء الوطني، من أية مؤثرات أجنبية، قد تتسلل من خلال هذه المدارس والمعاهد الأجنبية. وهذا مقبول؛ إلا أن تحوله إلى ما يشبه الهوس، قد يرتد عكسيًا، ويصبح تشكيكًا بثقافة الآخر، بل وبكل سلوكيات هذا الآخر. وهذا وإن لم يكن مراد طه حسين، إلا أن سلوكه المتحفظ جدًّا تجاه المدارس الأجنبية، قد يؤدي إلى هذه النتيجة، التي تغذي ـ على نحو تلقائي ـ أكثر الأفكار راديكالية في العالم العربي.

قد لا تصدق الجماهير التي تعوّدت التلقي الشفهي من رموز التقليد التي تكيل الاتهامات لطه حسين، أن طه حسين في هذا الكتاب وقف ضد الدعوة إلى جعل التعليم مدنيًا خالصًا، وأن يكون التعليم الديني متروكًا للأسرة. إنه طه حسين الذي يقول في هذا الكتاب ص68: «من غير المعقول أن يطلب إلى المصريين الآن أن يقيموا التعليم العام في بلادهم على أساس مدني خالص، وأن يترك تعليم الدين للأسرة» بل قد لا يدركون أن طه حسين في هذا الكتاب ص188، دعا ـ وبكل حماس ـ إلى الاهتمام باللغة العربية وحمايتها من مزاحمة اللغات الأجنبية لها في المرحلة الابتدائية. بل ربما لا يتصورون ـ نتيجة هيمنة خطاب الأصولية ـ أن طه حسين، ص70، افتخر بإسلامية مصر، وأنها حامية التراث الإسلامي، بل حاميته لعدة قرون، وأنها لا بدّ أن تتحمل مسؤوليتها الآن في هذا المضمار.

لقد كان هذا الكتاب الذي رفضه الكثيرون، مجرد إسهام تنويري، من قِبل طه حسين في النهوض المأمول. وقد بدت هوية طه حسين الدينية والقومية والوطنية ظاهرة في هذا الكتاب إلى درجة التماهي مع خطاب المحافظين، خاصة عندما يتحدّث في ص 375 عن ضرورة التعاون الثقافي والتعليمي بين الأقطار العربية.

ومع كل هذا، ومع أنه في هذا الكتاب يتسامح جدًّا مع معارضيه ومتهميه في دينه ووطنيته، إلى درجة أن يصفهم ـ في كثير من مواطن الخلاف معهم ـ بـ (المخلصين الأخيار)، إلا أن أحفاد هؤلاء (المخلصين الأخيار!) لا يزالون يحاربون طه حسين، ويحاولون تغييب تراثه، وإبعاده عن قنوات التأثير.

لقد حاول طه حسين أن يقدّم رؤيته التقدّمية لإصلاح التعليم، وصناعة ثقافة المستقبل. وطبيعي أن يصيب وأن يخطئ كأي مفكّر. وطبيعي ـ أيضًا ـ أن تحاور أفكاره، فتقبل وترد. ولكن، ليس من الطبيعي ولا المبرر أن تتمّ مواجهة هذا الجهد التنويري، الذي يحاول النهوض بمستوى الوعي العام، بتهم التخوين والتفسيق والتبديع والتكفير.

إن مواجهة الفكر الخلافي بهذه التهم الأخلاقية الفارغة التي يستطيع كل أحد أن يتهم بها أي أحد، لا تدلّ إلا على الإفلاس المعرفي الذي يتمّ الهروب منه بإلقاء التهم التكفيرية على ممارسي الفكر، وممتهني الثقافة.

ـ 9 ـ

يؤكد د. جابر عصفور في كتابه: (المرايا المتجاورة)، وهو الكتاب الضخم كمًّا وكيفًا، والذي يعد من أفضل الدراسات النقدية لتراث طه حسين، أن طه حسين كثيرًا ما يتناقض في رؤاه النقدية، وفي توجهاته الفكرية، الممتدة على مدى زمني طويل. لكنه ـ رغم هذا التأكيد ـ يلاحظ أن هناك مستوى عميقًا؛ يجمع بين كل هذه المتناقضات، ويؤلف بين هذه المتباينات. وفي هذا المستوى العميق، نجد التنوير؛ كخطاب في التغيير، ماثلًا في كل الممارسات النقدية والفكرية لطه حسين.

إذن، لم تكن الكتابة النقدية أو الفكرية لطه حسين مجرد رؤى متناثرة، لا يربطها همّ فكري عميق؛ يوحّد ـ في العمق ـ بين أجزائها، وإنما هي رؤى مشدودة إلى قيمة: التنوير. قد يشكل على كثير من قرّاء الظواهر الفكرية، تباين مواقف طه حسين بين حين وآخر، وخاصة عندما تصل حدّ التناقض الظاهري. لكن، لكل موقف وجهته، ولكل رؤية مآلاتها في سياقاتها الخاصة، التي تحتم على المفكّر (التفاعلي/الجدلي)، أن يكون بعيدًا عن الجمود على ظواهر الفكر؛ بينما المتغيرات الاجتماعية تنتقل من النقيض إلى النقيض.

عند كتابة الدستور المصري عام 1933م اعترض طه حسين على نص الدستور: (الإسلام دين الدولة الرسمي). لكنه، بعد عشرين سنة، وعندما كان

عضوًا في صياغة الدستور عام 1953م ـ وقف موقفًا مناقضًا لهذا الموقف، بل تجاوز الاعتدال ـ في الظاهر ـ إلى تبني أكثر الرؤى تقليدية رجعية وتخلّفًا وعنصرية وامتهانًا لكرامة الإنسان. لقد اقترح الفيلسوف الكبير: عبد الرحمن بدوي أن ينص الدستور على المساواة بين الرجال والنساء. وهذا موقف تنويري متقدّم، يحسب لبدوي. لكن طه حسين ـ وبحركة ارتدادية، يمكن فهمها، ولا يمكن تبريرها بحال ـ رأى في هذه المساواة بين الرجال والنساء في نصوص الدستور، مصادمة لقطعيات الإسلام، ولنصوصه الصريحة!. ولهذا ردّ على عبد الرحمن بدوي بقوله: «إنه من المقطوع به أن الأغلبية لن تقبل أن تخرج، عند وضع الدستور، على ما أمر به الإسلام، وإنه ليس هناك مقتضى يسمح لنا بأن نعدل عن نص القرآن.. وإنه إذا وجد نص ديني صحيح.. فالحكمة والواجب تقتضيان ألا نعارض النص، وأن نكون من الحكمة ومن الاحتياط بحيث لا نضر الناس في شعورهم، ولا في ضمائرهم، ولا في دينهم، وإذا احترمت الدولة الإسلام فلا بدّ أن تحترمه جملة وتفصيلًا، ولا يكون الإيمان إيمانًا ببعض الكتاب وكفرًا ببعضه الآخر».

هذا النص الأخير، في أسلوبه وفي مضمونه، لا يختلف عن منطق أي تقليدي، بصرف النظر عن حظه من الصواب والخطأ. لكن، يبقى السؤال: هل ناقض طه حسين نفسه في ظرف عشرين سنة؟. في الظاهر، يوجد تناقض حاد وصارخ. فالذي يعترض على مجرد النص على إسلامية الدولة، ثم يأتي ـ بعد عشرين سنة ـ ويختار أشدّ التفاسير تقليدية لمسائل الحقوق الدستورية للمواطنين، ويتبنى أشدّ الرؤى راديكالية على المستوى النظري، لا بدّ أن يكون وقع في التناقض والاضطراب.

هكذا يظهر. لكن، ماذا لو أخذنا السياق العام للحريات في الثلاثينيات، وطبيعة الوعي النخبوي الليبرالي الذي نما في ظلّ الاستعمار، وحقيقة أن الاستعمار قد يتدخل في الشأن الداخلي؛ بدعوى حقوق الأقليات، وأن تحقيق أكبر قدر من الاستقلال مقدم ـ وفق حسابات طه حسين ـ على استحقاقات هذا الاستقلال.. الخ. ماذا لو أخذنا كل هذا، وجعلناه مقابل الأوضاع بعد الثورة، وتقدّم الشعور الوطني، وظهور حتمية الاستقلال بعد الحرب العالمية

الثانية.. الخ. كل هذه حقائق ومتغيرات كبرى، لا يمكن أن يتجاهلها المفكّر التفاعلي، ولا يمكن أن تكون آراؤه جامدة، بينما التاريخ - كصيرورة - يجري هادرًا بين يديه.

إن متغيرات الواقع، تتضمن حتمية إجراء تغيرات على النظرية. ونجاعة النظرية - أية نظرية - ليس في استقامة منطقها الداخلي فحسب، وإنما في وفائها بالشرط الواقعي، الشرط المتغير أيضًا. وطه حسين أدرك هذا بعمق. ولقد كان مفكّرًا حرًّا وشجاعًا، فلم يرهب أن يصمه أعداؤه بالتناقض الفكري، ما دام الاتساق مع مقتضيات الشرط الواقعي متوفرًا. في رأيه؛ ما دام الفكر في خدمة التنوير، فلا ضير أن يتلبس بالأحوال؛ كي يمكن لفاعليته الفكرية أن تتحقق، ولو بالمقدار اليسير.

لم يكن طه حسين مداهنًا، وما ينبغي له أن يكون؛ وهو رجل المصادمات والمعارك الفكرية والسياسية والإدارية. وهذا الحماس منه للإسلام، بل ولوجهة النظر التقليدية في الفكر الإسلامي المعاصر، نابع من قناعة فكرية، لها ضرورتها في سياقها، ولو على نحو ذرائعي.

يؤكد وجود هذه القناعة، أنه كان حين يقتنع برأي يخالف السائد التقليدي، فإنه لا يختبئ برأيه، بل يبادر - قبل أن يُطلب منه - إلى المواجهة والتحدي. ولو أنه كان يريد مداهنة جماهير التقليدية في موقف كهذا، لجاملهم فيما هو أشدّ حساسية عندهم، كما في موضوع الاختلاط بين الجنسين في الجامعة. فحينما ضجّ البرلمان المصري - على يد أحد نوابه التقليديين - ضد ما أسموه بـ (منكر الاختلاط في الجامعة). وقف طه حسين موقف شجاعًا، مؤكّدًا بدعية هذا المفهوم المستحدث، ورجعية هذا الإنكار، بل لقد هاجم - جرّاء - ذلك صديقه: منصور فهمي، الذي ركب الموجه - لمكاسب شخصية - في التشنيع على الجامعة التي يتعلّم فيها الجميع؛ رجالًا ونساءً، دونما تمييز عنصري أو جنسي أو طبقي، يمارس - ابتداعًا! - بالتعارض مع قداسة التعليم.

هذا يدلّ على أن مواقف طه حسين الإسلامية، نابعة من قناعة ذاتية، وليست تلوّنًا؛ كما يريد بعض معارضيه تصويرها. ومع وضوح هذه المواقف

الإسلامية واشتهارها، إلا أن التشنيع بالتفسيق والتكفير والتخوين، طال شخصية حسين، بل وتجاوز ذلك، إلى حرمات بيته، عندما فَجَر بعضهم في الخصومة، فعرض بأن زوجة طه حسين كانت ابنة غير شرعية!. بل اتهمه بعضهم بأنه اعتنق المسيحية سرًّا في فرنسا. وحاول بعضهم اتهامه بما ليس فيه اتهام، كرئاسة تحرير: (الكاتب المصري) التي يمتلكها رجال أعمال يهود، أو أن جهة ما، منحته سكرتيرًا مسيحيًّا أو.... إلى آخر هذه التهم الجوفاء، التي يتخبط بها أصحابها في ظلمات الجهل والافتراء.

وإذا كانت هذه الاتهامات طالت طه حسين في المواقف والآراء العابرة، المرتهنة بسياقاتها الظرفية، فإنها لم تغفل إسلامياته التي ظهرت كمؤلفات مستقلة، تتجاوز السياق الظرفي، إلى مجال الرؤى العلمية الموضوعية، التي تأخذ ـ بحكم ثبوت الموضوع، وموضوعية الآلية ـ نوعًا من التأبيد النسبي. فـ (على هامش السيرة)، و(علي وبنوه)، و(الفتنة الكبرى)، و(مرآة الإسلام)، و(الشيخان)، كلها كانت دراسات متعمقة في التاريخ الإسلامي، ومن ثم، في الفكر الإسلامي. ومع هذا، لم تشفع له عند مدّعي الإسلامية الذين درجوا على اتهامه في دينه، بل ـ هي بذاتها ـ كانت من أدوات الاتهام التي وظفها التقليديون للطعن في عقيدة عميد الأدب العربي.

ولعل من أشهر من أخذ على نفسه مهمة اتهام طه حسين في عقيدته، أو في مقصوده من وراء إسلامياته، الكاتب الغوغائي: أنور الجندي. فهذا الكاتب، وضع ـ كما يزعم ـ طه حسين في ميزان الإسلام. وإذا كان كتاب: (على هامش السيرة) من أجمل ما كتب طه حسين في الإسلاميات، ومن أشدّها نضوحًا بالإسلامية، فإن الجندي لا يقرأ هذا الكتاب بوصفه إسهامًا في الدراسات الإسلامية المعاصرة، وإنما يرى أن طه حسين ألفه بعد انضمامه إلى الوفد؛ ليؤثر في شريحة أكبر من الجماهير. بل إنه يتمادى في اتهامه الجائر؛ فينقل ـ موافقًا رأي الرافعي ـ أن هذا الكتاب سخرية من السيرة، وليس دراسة علمية للسيرة!.

إن تحوّل طه حسين إلى الكتابة في الإسلاميات، ليس ـ في نظر الجندي

وأمثاله ـ قناعة بالإسلامية، وإنما هو ـ حسب رأيهم ـ تغيير في أساليب الهجوم على الإسلام، الذي أصبح ملكًا خاصًا لهم، كما يزعمون، أو كما يتوهمون. ولهذا نجد أنور الجندي يقول: «الدكتور طه حسين غيّر أساليبه ووسائله في سبيل أن يصل إلى القارئ المسلم. بعد أن كانت أساليبه هي الهجوم على الإسلام أصبحت تقوم على ترضي الإسلام داخليًا ودسّ السمّ على مراحل خلال البحث» وطبعًا، العسل ما وافق هوى الأصولية التي يمثّلها الجندي، والسمّ، ما خالف فيه طه حسين رؤية الجندي وأمثاله من مثقفي التقليد والتبليد.

لقد قال البحتري من قبل:

إذا محاسني اللاتي أدِلُّ بها كانت ذنوبي فقل لي كيف أعتذر

هنا، لا يمكن الاعتذار أبدًا. فلن يرضى عنك المتطرفون؛ حتى تتوافق معهم ـ تمامًا ـ في الرأي والرؤية. اختلافك معهم ولو بنسبة واحد في المائة، يعني أنك تدس السم في العسل، وأنك عميل تابع للمستشرقين. إنهم أتباع الرأي الواحد، ويريدون منك أن تكون كذلك. ومن لا يقدم فروض الولاء والطاعة والتقديس لهذا الرأي، ويتنازل عن عقله لهم، فهو ليس عدوًا لهم فحسب، وإنما هو عدو للإسلام والمسلمين. وطبعًا هم ـ وليس غيرهم ـ المسلمون. ومن ثَمّ، فهم التجسد الواقعي للإسلام. والاختلاف معهم يصبح ـ بضرورة هذا الفهم ـ اختلافًا مع الإسلام ذاته. وطه حسين لم يكن ذنبه أنه جفا ـ أو تجافى ـ عن قيم الإسلام، ولا أنه رفض أن يتمثّلها، وإنما ذنبه أنه لم يتفق معهم على الرؤية التقديسية للأشخاص، ولم ينظر للأحداث كخوارق، وإنما قرأ التاريخ كما هو، بمنطقه، أي بمنطق التاريخ، وليس بمنطق الوهم الأصولي.

إن عقلانية قراءة طه حسين للتاريخ الإسلامي، هي التي أزعجت الوهم الأصولي، وخلخلت الرؤية الحالمة في المخيال العام لهم. وهي الرؤية التي كان يقتات على فرضياتها الوهمية مروجو خطاب التقليد والتبليد. لهذا كانت الفتنة الكبرى، كما يراها طه حسين، صراعًا في التاريخ، وليست صراعًا خارجه. وجرّاء هذه الرؤية، نجد طه حسين ـ كما يقول عبدالرزاق عيد ـ «واجه

(الدولة الدينية) في قراءته للفتنة الكبرى، معريًا الماضي من أثواب القداسة.. ليظهر التاريخ الواقعي» وطبيعي أن يُغضِب التاريخ الواقعي، المشدود إلى قوانين الواقع، صانعي التاريخ/الحلم، الذي بدأ يتحطم، بفعل البحث الموضوعي، محطمًا ـ بالتبعية ـ كل مسارات الحلم الأصولي الراهن الذي يقوم على مشاكلة الحلم التاريخي.

إن طه حسين، وهم يحطم الأحلام التاريخية المزيفة التي تناقض منطق التاريخ ذاته، كان يعي أثر ممارسته الجريئة في الراهن. إنها ليست تشريحًا موضوعيًا مؤلمًا للتاريخ، بقدر ما هي جراحة ـ غير مباشرة ـ للورم الأصولي الراهن. قراءة طه حسين للتاريخ ليست استغراقًا في الماضي، بقدر ما هي قراءة تعتمد التعديل في خريطة العقل العربي والإسلامي، تلك الخريطة التي تلبست بالأحلام، إلى درجة الغرق في الأوهام.

إن طلاء الأحداث والأشخاص بالقداسة، تلك القداسة التي تفترض الحصانة ابتداء، وتوجه تفسير التاريخ ضد منطق التاريخ، طلاء يربك العقل، ويزعزع بدهايته، قبل أن يقضي على بنية العلم، خاصة عندما ترتفع درجة المباينة بين وقائع التاريخي ومكونات القدسي المتخيل. ومن ثم، فهذا ليس هذا خطرًا على العلم فحسب، بل ـ أيضًا ـ هو خطر على العقل/الوعي، ومن ثم، على الإنسان ذاته، على مستقبله في التاريخ.

القداسة المدعاة للتاريخ لا تقف عند حدّ، حتى لو أريد لها ذلك. بل ستجد من عشاقها من يقدّس الماضي لذات الماضي، أي لكونه واقعة في زمن الحلم الجميل. وهذا عائق علمي، بل وإنساني، لا يثمر غير الجمود، وتعزيز منطق التقليد، إلى درجة تصبح معها عصور الانحطاط، المتفق على انحطاطها، زمنًا جميلًا أيضًا. ولهذا، لم يعد مستغربًا أن نجد من يمتد بفرضيات القداسة المتوهمة، لتشمل العصر الأموي والعباسي، كمتتالية حتمية للبحث عن المستقبل الواعد في الماضي الحلم.

هكذا طرح طه حسين إسلامياته، وهكذا كان يؤسس من خلالها للتنوير، ولو من بعيد. وطبيعي أن يثور الجامدون القابعون على تلال الماضي ضدّ هذه

الرؤى الموضوعية، سواء كان هؤلاء من القومويين أو من الإسلامويين. القوموي لا يختلف عن الأصولي في نظرته إلى التاريخ، بل هو أشدّ منه عماء، وأقل منه موضوعية. فحتى الوقائع التاريخية المدانة في الخطاب الأصولي، لتجاوزها حدود (المنطقة الخضراء) للقداسة الزمنية، تصبح عند القوموي، أمجاد أمة مجيدة، وصنائع شعب مختار!. ولهذا اضطر طه حسين إلى الردّ على القوموي: رفيق العظم، في تقديسه أشخاص الماضي، في العصرين: الأموي والعباسي، ووضع يديه على مرض القومية المزمن. فالعظم ـ من حيث هو قوموي ـ لا ينظر إلى التاريخ إلا بوصفه تاريخًا مجيدًا، صنعه أولئك الأمجاد الأشاوس!، الذين يجب ـ حسب مضمون منطقه ـ أن تدرس وقائعهم بإيحاء الشعور القومي، وليس بمنطق البحث العلمي الصارم، الذي لا يُميّز بين تاريخ وتاريخ.

ولأن العلم لم ولن يكون إلا لصالح الإنسان، أيًّا كان هذا الإنسان، ولأن مزج الذاتي بالموضوعي، يقضي على المنهجية العلمية ذاتها، فقد جابه طه حسين متطرفي الإسلامية، ومتطرفي القومية، عندما كتب ـ بهذا المنطق ـ إسلامياته، تلك الإسلاميات التي لا بدّ أن تمس التاريخ القومي بالضرورة.

لقد حاول طه حسين أن يُبيّن لهؤلاء وهؤلاء أن العلم شيء، والمشاعر الدينية أو القومية شيء آخر، بل وأراد التأكيد على أن خدمة الإسلام، والتاريخ الإسلامي، لا تكون في التحرّج المرضي من تفسير أحداثه بمنطق التاريخ، وإنما تكون في التأسيس الجاد للقيم العلمية الموضوعية في بيئة المسلمين. إن هذه القيم العلمية، التي تصنع الحاضر؛ عبر الفهم (العلمي) للماضي، هي القادرة ـ في رأي طه حسين ـ على انتشال العرب والمسلمين من واقعهم الأليم.

ـ 10 ـ

اشتهر التنوير ـ عربيًا ـ كخطاب قولي؛ نتيجة الجهد الفكري الكبير الذي قام به رموز الفكر التنويري في العالم العربي على مدى قرن كامل من التنظير والتبشير، حتى استطاع التنوير أن يجد له مساحة ـ ولو محدودة ـ في سياق

الوعي الثقافي العام. ومن ثم، ونتيجة لهذا الجهد أو الجهاد القولي الطويل؛ أصبح الفاعل التنويري في ذهنية المتلقي العربي، هو ذلك المفكّر التجديدي، المشتغل على منظومة تراث عصر الأنوار الأوروبي، والداعي إلى مبادئ التنوير العامة، بقوة المنطق وبلاغة المقال.

إن المتلقي العربي لخطاب التنوير؛ لم يتماس مع التنوير ـ في الغالب ـ إلا كقولٍ متعالٍ، يترك فرضيات تجسير الهوة بين النظرية التطبيق لضمير الفاعل التنويري. بينما يقف ـ أي المتلقي ـ على الحياد، متماهيًا ـ في أحسن الأحوال ـ مع الأقوال، وجاهلًا أو متناسيًا ـ في الوقت نفسه ـ دوره الحاسم في مساءلة الفعل التنويري في الواقع. ولهذا، كانت صورة التنوير لدينا ـ كعرب ـ صورة مليئة بالأقوال التي لا تنتهي، والأفعال التي لا تأتي.

إن التنوير مبادئ وقيم. ومن حيث هي كذلك؛ فهي ظامئة إلى التفعيل في الواقع العملي، أكثر مما هي مبادئ وقيم مجردة؛ تتجسد واقعيتها في عالم الكلمات. لم يتخّلق التنوير كخطاب قولي/عقلي، يتجلّى في تنويعات القول كافة؛ إلا ليفعل في الواقع، بأقصى ما يستطيع من إمكانيات ذاتية، وما يتاح له ـ أو يتيحه لنفسه ـ من مساحات موضوعية، قابلة للفعل والتفاعل. وبدون هذا الفعل المباشر في الواقع، يصبح التفاعل العقلاني داخل خطاب التنوير، مجرد تمارين عقلية، ومسابقات بلاغية، قد تحفظ المجد الشخصي لهذا الفاعل التنويري أو ذاك، ولكنها ستكون ـ وهي كائنة بالفعل ـ أشبه بالاشتغال اللاهوتي على إشكاليات الماوراء.

هذا الجهد أو الجهاد القولي في سبيل التنوير، رغم ضرورته، وأهميته كشرط أولي لتأسيس مجتمع التنوير، ربما جنى ـ من غير قصد ـ على الفعل التنويري، الذي قد يمارسه الفاعل التنويري على مستوى الفعل العام. والتأكيد هنا على الفسل العام، ضروري؛ لإيضاح الفرق بين الممارسات الفردية، التي لا تكلف شيئًا، أو ربما تكلف القليل، دون أن يدخل صاحبها صراع التغيير، وبين الطرف الآخر من الممارسات التي تفعل في الشأن العام، ويراد لها أن تحدث تحولات نوعية في التاريخ، عند أمة من الأمم أو شعب من الشعوب؛ عبر إجرائيات نظامية أو شبه نظامية، تتعمد موضعة مبادئ التنوير في الواقع العملي.

كثير هم أولئك الذين استوعبوا كثيرًا من مكونات خطاب التنوير، إما نتيجة التماس المباشر مع العالم المتحضر، أو نتيجة الانفتاح القرائي على ثقافة التنوير في هذا العام. ومن ثَمَّ، مارسوا ـ في حدود المسؤوليات العامة المنوطة بهم ـ فعلًا تنويريًا حاسمًا، لا يقل أثره عن أثر كثير مما أنتجه رموز ثقافة التنوير. بل إن كثيرًا من مؤشرات التحول، تؤكد أن قرارًا مؤسساتيًا واحدًا، قد يحدث تحولات متتالية، لا يحدثها الآلاف من رموز التبشير بقيم التنوير.

لكن، يبقى القرار المؤسساتي، بقدر ما هو حاسم وفاعل، يحتاج لشجاعة واستعداد تام للتضحية بكثير من الأبعاد المعنوية، فضلًا عن الأبعاد المادية، التي قد لا تكون التضحية بها هاجسًا للكثير من مريدي خطاب التنوير. ولو أخذنا ـ كمثال ـ قرار السماح بدخول المرأة ميدان التعليم، قبل ما يناهز الخمسين عامًا من الآن، لوجدناه قرارًا تنويريًا حاسمًا، وفاعلًا في الواقع، بما هو أقوى من جميع ممارسات القول التنويري آنذاك؛ حتى وإن جاء كنتيجة للتغيير الإيجابي الذي أحدثته الممارسات القولية في وعي النخب الاجتماعية في ذلك السياق التاريخي.

لقد كان هذا القرار ـ رغم بدهيته الآن ـ بحاجة ماسة إلى شجاعة موقف، إذ كان الوعي التقليدي المهيمن في ذلك الظرف التاريخي، يتصوره ـ ويُصوِّره ـ في صورة مشروع: (انحلال!). ومن هنا، كان (فعلًا) تنويريًا، يحتاج لصمود الفاعل التنويري. وهذا الصمود لا يمكن أن يتأتى إلا من خلال وعي مشبع بمبادئ التنوير، ومدرك لدورها الحاسم في التقدّم، وتجاوز مرحلة عصور الانحطاط.

هناك من يمارس التنوير في إطار مسؤوليته التي يتيحها له النظام. لكن، يلاحظ أن هذه الممارسة التطبيقية لرؤى التنوير العامة، رغم دورها الفاعل، لا تحظى بما تحظى به الأطروحات التنويرية من اهتمام، رغم أن أبطالها يضطرون إلى تقديم الكثير من التضحيات، وإلى الاشتباك مع الكثير من بؤر الصراع المجتمعي. وهذا ـ في حال استمراره ـ يؤدي إلى عدم تقدير الفاعل التنويري الإداري لدوره، ما دام دورًا عمليًا محصورًا في نطاق ما يتبع مسؤوليته الإدارية. ما يرجح ـ في النهاية ـ من إمكانيات التراجع عن هذا الدور. وهذا

طبيعي، ما دامت التضحيات كبيرة، والدور ـ كما يتصوّر جرّاء عدم التقدير له في خطاب التنوير ـ دورًا هامشيًا، لا يستحق كل هذا النضال.

التنوير ـ كما أراه ـ شجاعة موقف، سواء كان موقفًا في سياق القول أو في سياق الفعل. التنوير المتردد أو المداهن أو المنتفع بمواقعه ووقائعه، تنوير دعائي زائف، يضرّ بخطاب التنوير، ويسحب من رصيده، أكثر مما يضيف إليه. ولكن الشجاعة ـ في حقيقتها ـ تضحية. وقليل هم الذين يمارسون الفعل التنويري المشتبك مع إحداثيات الصراع الواقع، باستعداد تام، لتقديم الكثير في سبيل جعل مبادئ التنوير حقائق في الواقع.

طه حسين ـ كرائد تنويري ـ كان رجل التنوير كمواقف وأفعال، بقدر ما كان رجل التنوير كرؤى وأقوال. ومن هنا كان طه حسين منهمكًا في سلم الوظائف العامة، حيث أدرك ـ من البداية ـ أنه يستطيع أن يفعل من خلالها الكثير. إنه لم يدخل في هذا السياق الوظائفي المرهق بمسؤولياته ـ هذا السياق الذي لا بدّ أن يؤثر على إنتاجه المعرفي ـ إلا وهو يعي طبيعة الدور التاريخي الذي يحتّم عليه تحمل مثل هذه المسؤوليات.

قد يقول أولئك الذين يقفون على الضد من طه حسين، كمفكّر وكمسؤول، إنه يمارس ذلك الفعل الوظائفي كرجل مولع بالمناصب الاجتماعية التي يكفلها المركز الوظيفي المرموق. ومع أن هذا من حقه، كما هو من حق غيره، إلا أنه لو كان حقيقة يجري وراء هذا الهدف؛ لتجنب كثيرًا من المواقف التي كان بقدر ما يدرك أهميتها التنويرية؛ كان يدرك أنها تؤثر ـ سلبًا ـ على موقعه الوظيفي. وهذا ما يؤكد أن المناصب التي تولاها طه حسين، لم تكن تفعل فيه، بل كان هو الذي يفعل من خلالها، بدءًا من وظيفة التدريس، وانتهاءً بتوليه وزارة المعارف.

لقد طالب طه حسين في كتابه: (مستقبل الثقافة في مصر) بمجانية التعليم الابتدائي والثانوي. ومع إلحاحه وإلحاح كثير من رموز التنوير على هذه المجانية، إلا أنه فيما بعد ـ بفضل منصبه كوزير للمعارف، وكتنويري شجاع، أكبر من هذا المنصب ـ استطاع إقرار هذه المجانية، واعتماد عدم فصل طالب الجامعة بسبب عدم تقديم الرسوم. مما يعني مجانيتها أيضًا. وهكذا أرسى طه

حسين هذه المجانية، التي توسعت فيها الوزارة فيما بعد، وجاءت ثورة 23 تموز/يوليو، التي يُسمّيها بعضهم: ثورة الحرامية العسكرية؛ لتجيّر هذه الدعوى لحسابها، وتنسب مجانية التعليم إلى منجزاتها، مع أنها لم تفعل إلا التوسع فيما بدأ به طه حسين.

شجاعة الموقف، تكاد تكون سمة لازمة، ترافق طه حسين منذ البداية. فعندما كان طالبًا في الأزهر، لم يرض أن يداهن خطاب التقليد والتبليد، مع أنه كان يدرك أن مصيره الدراسي بين يدي شيوخ المعقل أو المعتقل العلمي. انحياز للعقل منذ البداية، واستعداد أولي لتقبل قيم التنوير، وإدراك لأهمية الموقف؛ كجزء لا يتجزأ من فعل التغيير، كل هذا جعله يضحي بسنوات الدراسة، وبالشهادة التي كان قاب قوسين أو أدنى منها؛ لوعيه بأن المسألة ليست مسألة أقوال فحسب، بل مسألة أفعال أيضًا.

يستمر هذا السلوك التنويري مع طه حسين، فيصمد لحملات التكفير بعد مناقشة رسالته عن أبي العلاء، عام 1914م. ورغم أن الحملة عليه بدأت من البرلمان، ما يعني خطورة الموقف، وأنه قد يضحى به لهذا الموقف السياسي أو ذاك، إلا أنه لم يقدم أي تنازل، بل واصل التأصيل لهذا الموقف، في سياق مواقف أخرى، لم تكن أزمة عام 1926م، ولا فصله من وظيفته من عمادة كلية الآداب آخر المواقف، ولا أقلها استحقاقًا لبذل التضحيات.

إن طه حسين، حتى وهو مستغرق أشدّ الاستغراق في الوظائف العامة، والمسؤوليات الإدارية الكبرى، لا ينسى أن ولاءه الأول والأخير، إنما هو لقيم ومبادئ التنوير. فعندما كان عميدًا لكلية الآداب، والجامعة وعماداتها تتبع وزارة المعارف ووزيرها، أراد وزير المعارف أن يمنح ـ من خلال الجامعة ـ شهادات دكتوراه فخرية لبعض رجالات الحكومة، بُغية التقرّب والتزلف على حساب قيم العلم. وقد رفض طه حسين، كعميد للكلية، ومسؤول أول عن منح هذه الشهادات، أن يمنح هذه الشهادات الفخرية، ذات الصبغة العلمية لمن لا يستحقونها. وعندما ألحّ عليه الوزير في ذلك، كتب إليه: «يا باشا، عميد كلية الآداب ليس عمدة يتلقى التعليمات من مأمور المركز فينفذها.. هذه جامعة وليست عزبة».

طبعًا، مثل هذه المواقف الجريئة لم تكن مجانية، فقد كلّفت طه حسين الكثير والكثير على المستوى الشخصي، ولكنها - في الوقت نفسه - كفلت للعلم قداسته، ومنعته من أن يكون مواقف شعراتية تشترى بهذا الثمن أو ذاك. ولو كان في التعليم العربي رجال يحملون ولو بعضًا من هذا النفس التنويري النزيه، لما أصبحت الجامعات العربية (دكاكين) لبيع الشهادات، إما بالمال، وإما بالتوافق الإيديولوجي وهو الأسوأ.

في مسائل العلم، وما يتعلق بسياق ترسيخ قيم العقلانية والتنوير، لم يكن طه حسين يتردد في الانحياز لكل ما يعززها. ولقد وقف طه حسين يومًا أن كان مسؤولًا كبيرًا في وزارة المعارف مع سيد قطب، مع أن سيد قطب كان من مريدي منافسه اللدود: عباس العقاد، ومن غير المتفقين مع النفس الليبرالي لطه حسين. لكن، طه حسين لما رأى أن مقالات سيد قطب النقدية جعلت بعض كبار موظفي وزارة المعارف يسعون لفصله، والتخلص منه، لم يرض بهذه الممارسة التي تخلط بين حرية التفكير والتعبير، وبين المسائل الوظيفية. وقال طه حسين كلمته المشهورة في مساندة سيد قطب ضد المتآمرين عليه، قالها لسيد قطب نفسه: «لن تخرج من هذه الوزارة وأنا فيها».

إن طه حسين هنا، لا ينحاز لشخص سيد قطب، بقدر ما ينحاز لقيمة الحرية الفكرية، التي هي من شروط التنوير الأولى، بل من الشروط الجوهرية التي ينتفي التنوير بانتفائها. طه حسين يدرك أن اختلافه مع سيد قطب، لم يمنعه أن يدرك قيمته كناقد أدبي وكمفكّر اجتماعي. ولهذا، وقف حائلًا دون الإساءة إليه، ولو كلفه ذلك أن يقرن مصيره الوظيفي بمصير سيد قطب الذي كان مترجحًا - آنذاك - أنه سيبعد عن وزارة المعارف بأي سبيل.

لقد استمرت هذه المواقف المنحازة لقيم التنوير من قبل طه حسين، حتى في سنوات الرعب الناصرية، عندما كانت المعتقلات هي العنوان الدائم للمثقفين الصادقين. صحيح أنه تجنب أن يصطدم مباشرة بدولة المخابرات، لكنه، لم يتنازل عن التنبيه على قيم التنوير في كل مناسبة. وقد قال في بدايات الثورة، معرضًا بسلوكياتها الشمولية: «إن العقل الحرّ هو الذي لا يقبل أن

يفرض السياسي عليه رأيًا من الآراء أو مذهبًا من المذاهب» بل إنه واجه صراحة أهم قرارات الثورة في بداياتها، وهو قرار حل الأحزاب السياسية؛ لأنه قرار يمثل النكوص الصريح عن قيم الديمقراطية، تلك القيم التي كانت قد بدأت تترسخ في الحياة السياسية المصرية بعد ثلاثة عقود من التحرير الليبرالي.

رغم تألم طه حسين من تهميش حكومة الثورة له، وتنحيته عن أي دور فاعل، مع الاحتفاظ له بالتكريم، بل والتعظيم، إلا أنه كان غير مستعد لتقديم الثمن الباهظ من رصيده التنويري؛ ليدخل شريكًا في حكومة عسكرية غير نزيهة، تمارس الدكتاتورية بأبشع صورها، وتمتهن الإنسان غاية الامتهان. ولك أن تتصور بشاعة أن يصبح طه حسين، بكل ما يحمله من قيم تنويرية راسخة، ومن تراث إنساني هائل، وزيرًا في حكومة يترأسها: عبد الناصر، بكل ما يحمله هذا العسكري من عداء مسعور للإنسان، ومن أنانية لا تبالي بغير تورمها الذاتي، فضلًا عن مستوى الجهل، وانحطاط الوعي. إن هذا لو حدث ـ مع استحالته بالنظر لمكونات شخصيته ـ كان سينهي طه حسين كقيمة، وسينفي تراثه بقوة حجم الخيانة، وستكون صورة هذا المشهد ـ فيما لو حدث ـ صورة خزي، لا تعكس إلا دعارة التاريخ.

هذا هو طه حسين، القيمة والإنسان. هذا هو الرجل الذي وقف في صف الإنسان دائمًا. فهو كتنويري، وكمؤمن، لم يداهن أحدًا على حساب التنوير، حتى ولو كان من يحاول ابتزازه يتحدث باسم الدين أو باسم الدولة. وإذا كانت مواقفه في علاقته مع السياسي واضحة فيما تقدّم، فإنه، ورغم حسه الإيماني الذي ظهر عندما زار البيت العتيق، وبكى أمام الكعبة، لم يترك فرصة لأحد أن يمارس وصايته على أقواله أو أفعاله، بحجة الإيمان. فالإيمان لديه لم يكن للتجارة، ولا لاستدرار صكوك البراءة من أحد، وإنما كان نقاء قلب، وصلابة مواقف، وعلاقة خاصة مع الله، وانحياز كامل للإنسان.

لقد كان طه حسين يعي ـ بحساسية عالية ـ محاولة ابتزازه في قيمه التنويرية، سواء بإرهاب المسؤولية الوظيفية التي قد يقع ـ جرّاءها ـ في حسابات الرغبة والرهبة، أو بإرهاب المتحدث بلسان الدين، الذي قد يحاول

أن يحشد ضده جميع المؤمنين إلى سياقه الفكري الخاص، الذي لا يمثل أكثر من تفسير خاص. وطه حسين، بعبقرية فكرية فريدة، وشجاعة إنسانية نادرة، استطاع أن يحتفظ للتنوير بنقائه، بعيدًا عن طمع هؤلاء وجشع أولئك. وبينما يسقط كثيرون ـ رغبًا ورهبًا ـ في الطريق الطويل المضني؛ يبقى طه حسين رائدًا تنويريًا استثنائيًا، يستحق منا الكثير والكثير من الاحتفاء، رغم ما يقوله عنه سدنة التكفير، وأعداء التنوير.

ـ 11 ـ

هذا هو الجزء الأخير من سلسلة المقالات التي حاولت أن تضيء عالم الرمز التنويري الكبير: طه حسين، أو تستضيء به؛ لا فرق!، وهو جزء يهتم بتلقي الطرف الآخر المقابل/المضاد لطه حسين، كشخص وكخطاب. ومنه نرى كيف يتمّ تلقي التنوير في مجتمع سلفي ممعن في سلفيته التي تفرض عليه كل ما يمكن وما لا يمكن من صور الانغلاق. وطبعًا، لم يكن الشخص مقصودًا ـ ولو كان بحجم طه حسين ـ أكثر من قصد ضرورات الفكرة والموقف والسياق. إنها مجرد محاولة لاستحضار أفكار ومواقف التنوير؛ بواسطة استحضارنا لشخصياته الدالة، ورموزه المعبّرة عن جدلية التنوير ـ كفكرة وممارسة ـ مع الخطاب المضاد.

كيف يتمّ تلقي خطاب التنوير في واقع تقليدي؟، من يتحكم في طبيعة التلقي؟، وما أثر هذا وذاك في فاعلية خطاب التنوير، بل ما هي درجة الرفض التي يحاول الخطاب المضاد تحقيقها في الوعي الجماهيري، وما دلالة كل هذا على مسيرة التنوير، اتي هي في النهاية مسيرة التقدّم؟. كل هذه الأسئلة، لن أحاول الإجابة عليها مباشرة، وإنما ستكون الإجابة عليها إجابة ضمنية، أو شبه ضمنية، من خلال مواقف واقعية، تحكي طبيعة تلقي التنوير في الخطاب التقليدي السلفي.

لن تكون جميع هذه المواقف التقليدية مستمدة من واقع الثقافة المكتوبة، التي بدأت بالهجوم على طه حسين منذ بداياته الأولى، فكتبت فيه عشرات الكتب، فضلًا عن ألوف المقالات. هذه المواقف مشهورة، ومعروفة للجميع.

لهذا، فإن كل ما سأستعين به هنا لإيضاح خطورة التطرف الفكري النابع من الرؤية السلفية، هو نماذج واقعية دالة، نماذج من مواقع شتى، متباينة، عاكسة لأكثر من مستوى. ستبدأ من موقف (رجل الشارع) الذي تمّ اختطاف وعيه، وتجييره لصالح التقليد السلفي، ولن تنتهي بمواقف رموز التطرف والإرهاب، كشخصية القيادي الفلسطيني المشهور بالتكفير وبالدعوة إلى النحر والتفجير: أبو قتادة.

يعرف كل من له أدنى اهتمام بالشأن الثقافي أن صورة طه حسين قد جرى تشويهها، بل وتمّت صناعة صورة موهومة له، أريد لها أن تستقر في الذهنية العامة، لا من أجل طه حسين في بعده الشخصي، بل من أجل التنوير ذاته ممثلًا في شخص: طه حسين.

في سياق صناعة الصور الموهومة، نجح هذا الخطاب السلفي التقليدي الجماهيري، في محاولته (شيطنة طه حسين)؛ فأصبح هذا الوعي الجماهيري العام، الوعي الذي لا يقرأ ولا يبحث، وإنما ـ فقط ـ ينتظر التلقين الجاهز المعبأ له من قبل سدنة الخرافة، ومروّجي الأساطير، لا يرى في هذا الرمز التنويري الكبير إلا رمز ضلال وانحراف، وربما كفر وإلحاد.

في سني مراهقتي الأولى، وتحديدًا في عام 1985م، وبينما كنت منساقًا وراء القراءات الشعرية التقليدية التي رسمتُ حدودها ـ آنذاك ـ بحدود القرن الرابع الهجري، بحيث يصبح المتنبي خاتم الشعراء، سمعت عن طه حسين، وكنت آنذاك في المرحلة الإعدادية. ولحسن الحظ، فإن التلقي الأول لهذه الشخصية، لم يكن في الاتجاه السالب، وإنما كان في سياق الإشادة المباشرة، وإن تكن غير مقصودة لذاتها. لقد كان أستاذ مادة: (التعبير/الإنشاء) يرد على مطالبيه بالدرجة الكاملة، بأن الدرجة الكاملة في مادة (التعبير) مستحيلة. وكي يؤكد هذه الاستحالة، قال ـ جازمًا ـ: لو كان طه حسين نفسه، فلن أمنحه الدرجة الكاملة، إذ لا كمال في القدرة على الإنشاء.

عندما سألناه عن سبب اختيار طه حسين، ليكون مضرب مثل في سياق هذا التحدي، أجاب: هو أعظم الأدباء العرب، هو عميد الأدب العربي، وما دام أنه لن يأخذ الدرجة الكاملة، فلن يأخذها أي أحد. وهكذا، وبصورة غير

مقصودة، تمّ التعرّف الأولي مني على طه حسين. وهذا يؤكد أهمية العملية التعليمية، وأنها ليست مجرد تلقين منهجي عابر، بل هي معرفة منهجية، معرفة واعية بأهمية دورها التاريخي، وأن كل إشارة ـ مهما صغرت ـ قد تعني الكثير ـ لكثيرين ـ في مستقبل الأيام.

كنت أتردد على المكتبة العامة التابعة لـ (وزارة المعارف). وهي مكتبة شبه محايدة من الوجهة المعرفية في بعدها الإيديولوجي. ولهذا كانت ـ رغم قلة روادها ـ تحتوي على كثير مما تمّ تزويدها به من قبل الاكتساح الغفوي (الصحوي). أي إنها كانت تتوفر على كثير مما سيصبح في وقت لاحق ـ بعد تنامي المدّ الغفوي ـ من المحرمات.

في المقابل، كانت المكتبة الخيرية في بلدتي (البكيرية) ذات نمط ثقافي خاص (سلفي). ولولا أن المشرف العام عليها: الشيخ ناصر ـ رحمه الله ـ كان واعيًا بأهمية تحييدها، وتحصينها من محاولات غفوية كثيرة جرت آنذاك، محاولات كانت تحاول جعلها مركزًا من مراكز صناعة التطرّف السلفي؛ لكان لها دور سلبي كاسح. ولهذا، نال الشيخ ناصر ـ رحمه الله ـ من كيدهم (اللاأخلاقي) الشيء الكثير. وهي وقائع حكى لي بعضها ـ متألمًا ـ فيما بعد.

ما يهم في هذا السياق، أني بعد إشادة أستاذي بطه حسين، بحث عن كتبه، فوجدت: حديث الأربعاء، وذكرى أبي العلاء، وألوان، ومع المتنبي. لكن، كان حديث الأربعاء هو ما شدّني إليه بقوة؛ لما فيه من تقريب للشعر الجاهلي الذي كنت هائمًا فيه، ولما قدّمه من تصوّر شمولي عن العصور الإسلامية اللاحقة، وخاصة عن العصر العباسي، الذي أظهر طه حسين في تناوله موقفًا منحازًا للحياد العلمي، بعيد عن تهويمات الإيديولوجيين.

كانت هذه هي بداية الإعجاب بطه حسين. وطبعًا وجدت كتبه في المكتبة العامة، وليس في المكتبة الخيرية، إذ لو وُجِدت؛ لأثارت كثيرًا من روادها، الذين هم ـ في عمومهم ـ من توجه فكري خاص (سلفي متشدّد). لكن، وبينما كنت أستعرض الجانب الأدبي في هذه المكتبة الخيرية ـ السلفية، وجدت كتابًا ضخمًا بعنوان: (طه حسين في ميزان العلماء والأدباء) لمحمود مهدي

استامبولي. لفت هذا الكتاب نظري بعنوانه الذي أوهمني بأنه استعراض محايد لمواقف العلماء والأدباء من طه حسين، وبضخامته التي توهم أنه لا يخلو من فائدة، تستحق كل هذا الاحتشاد. لهذا، ضممت هذا الكتاب إلى ما بين يدي من كتب كنت أريد استعارتها، وتوجّهت بها إلى أمين المكتبة. ولسوء حظي، كان هذا الكتاب الأخير، هو الأول، أي إنه كان في الواجهة، معلنًا عن نفسه بعنوانه العريض، والمثير!.

وضعت الكتب على طاولة أمين المكتبة، وطلبت منه تسجيلها في دفتر الاستعارة، ريثما أقرأ بعض الصحف التي كانت على طاولة قريبة منا. كان كل شيء يبدو طبيعيًا. أمين المكتبة، وهو سوداني الجنسية، كان يعرفني، إذ سبق للشيخ: ناصر أن طلب منه أن يعيرني ما أشاء، من غير التزام بالعدد المحدد للاستعارة. ولهذا بدأ أمين المكتبة يبحث عن صفحتي، بينما كنت منهمكًا في تصفح الصحف، وقراءة المجلات ذات الطابع الثقافي الخاص!.

بينما كان الوضع طبيعيًا وهادئًا يجري على وتيرته المعتادة في مثل هذه الحال، دوّى صوت حاد وصاخب، يقول بكل ما تُطيقه الحناجر الغاضبة: «ما هذا؟، كتاب الزنديق الملعون: طه حسين هنا»، قال هذا وصوت الكتاب يرتطم بالأرض. التفت، لأرى ما حدث ويحدث، وإذا بشاب ـ بشكلانية محددة ـ يرتجف غضبًا، وينظر إلى أمين المكتبة حانقًا ومُعنّفًا. كان شماغه ـ برثاثته الظاهرة ـ يكاد يسقط من على رأسه جرّاء حركات الغضب، ومستلزمات الصراخ المستنكر، وكانت عيناه جاحظتين بدرجة حجم المنكر الذي بات يراه أمامه. كان مشهدًا غريبًا عليّ، وربما على أمين المكتبة، وعلى القليل من الرواد الذين شهدوا هذا الموقف الغريب.

كنت آنذاك في الرابعة عشرة من عمري. ولهذا لم أدر ماذا أفعل، وماذا أقول، خاصة وأني للتو أستعير الكتاب، ولا أدري ماذا فيه؛ كي أقوم بالتوضيح أو الرد. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن هذا الغضب الهائج المتشنج، لم أعرف ما حدّه، ومتى سيتوقف، وإلى أين سينتهي، وهل سيطالني منه شيء، باعتبار أني من أحضره إلى طاولة الأمين. قال له أمين المكتبة ـ ملاطفًا ـ: يا شيخ، ليس هذا كتاب لطه حسين، وإنما هو كتاب في

الهجوم على طه حسين، ونقل أقوال العلماء والأدباء في بيان أخطائه وانحرافاته. هدأ الرجل قليلًا، ولكن بدا أنه لا يفهم، أو لا يريد أن يفهم، فقال: «ولو» حار أمين المكتبة في تفسير «ولو» هذه، وماذا تعني.

ربما أحسّ هذا السلفي المتطرف بفضيحة جهله، فغادر المكتبة سريعًا، وهو يهمهم بوجوب التصدي للمنكر الفكري، مهما كانت الأحوال. أمين المكتبة، تعذّر عليه فهم هذا، فهو قد أوضح له حقيقة الكتاب، وأن الكتاب يتوافق مع رؤيته الغاضبة. لكن يبدو أن جزءًا من تركيبة الجهل السلفي المتطرّف، أن ممارسة الفهم أو التفهم تدخل في حسابات أخرى. ولهذا لم يعتذر، بل ولم يناقش، وإنما اكتفى بالهروب. ومن ناحيتي، اكتفيت أن طلبت من الأمين تسجيل أن الكتاب تمزق في دفتر الاستعارة، مخافة أن ينسى، فيظن الضرر الذي لحق بالكتاب مني، فضحك وقال: وهل هذه حادثة تنسى؟.

طبعًا، هذا السلفي الغاضب الجاهل، لا يدري (ما) هو طه حسين، فضلًا أن يعرف (من) هو طه حسين. مثل هذا الجهل الذي تمّ ترسيخه كبنية ذهنية، ومن ثم تمّ إعداد أفراده لتلقي التنوير بوصفه انحرافًا، ورموز التنوير بوصفهم: زنادقة ملعونين، هو المسؤول عن هذا الموقف الذي يحكي طبيعة تلقي التنوير. فهذا الغاضب الهائج الذي رمى بالكتاب، إنما يمثّل التمظهر الأمثل والأظهر، لعقل سلفي جاهل متطرف، كان ـ ولا يزال ـ يتسرب إلى مكونات الوعي الجماهيري، فيجعله ـ في عمقه ـ على هذا النحو المتردي، حتى وإن كانت سلوكيات بعضهم لا تصل إلى هذه الدرجة من الجهل والعنف، بفعل الاختلافات في الأبعاد السيكولوجية الخاصة. أي إن الهدوء النسبي لبعضهم في مثل هذه المواقف مرتبط بطبيعته الشخصية كحالة فردية، وليس انضباطًا بشروط الوعي الإيديولوجي السلفي.

بعد هذه الواقعة مباشرة، ولأكثر من ثلاثة عشر عامًا متواصلة، بدأ شخص ما، من ذات تيار ذلك الغاضب الهائج، يفتعل الالتقاء بي بين الحين والآخر، ويكرر على سمعي مقررًا ـ ومتسائلًا! ـ: كيف يقول الزنديق طه حسين: للقرآن أن يحدثنا..الخ، مواصلًا الهجوم على طه

حسين، ومنتظرًا ـ في الوقت نفسه ـ ردّ فعلي على كل ذلك. كان في كل لقاء ينتظر مني إدانة عفوية لطه حسين، وتجريمًا لأفكاره، وحينما أفعل ذلك سريعًا؛ بغية التخلّص من ثقل ظلّه وبلادة ذهنه، تنفتح أساريره بسذاجة بالغة حدّ البله، ويدعو الله لي بالثبات!.

هكذا، ينجح خطاب سلفي تقليدي منغلق على ذاته في بلورة رأي عام، إلى درجة أن يجعله يتخذ مواقف كاريكاتورية من التنوير ورموزه. والإشكالية الكبرى، أن هذا الوعي الذي كان قبل عشرين سنة من الآن، والذي من المفترض أننا تجاوزناه بمراحل، لا يزال نافذًا ومؤثرًا في تحديد الموقف الجماهيري العام من التنوير. ولهذا لم يكن غريبًا أن يبدي كثير من الطلاب الذين كنت أدرّسهم الأدب العباسي في كلية اللغة العربية ضيقًا شديدًا بمحاولة استحضار طه حسين، خاصة وأني كنت أطلب منهم أن يقرأوا الجزء الخاص بالأدب العباسي من حديث الأربعاء في قاعة المحاضرة، بدل أن يستقروا على الحياد البارد الذي يظهر على كثير من صفحات الكتاب المقرر لشوقي ضيف.

هذه المواقف ـ وأمثالها كثير ـ لا تعكس العنف الفكري الموجه ضد فكر طه حسين، وإنما تعكس حقيقة عنف عام لا يتردد في إلحاق الضرر بالأشخاص الذين تصورهم أعداء لأفكاره المدموغة باليقين. ولو أن هذه النماذج السلفية عايشت طه حسين، لكان حظه منها حظ رقبة نجيب محفوظ، تلك الرقبة التي تلقت السكين الحادة لأحد مريدي خطاب التطرف السلفي. ليس هذا توقعًا، أو احتكامًا إلى مؤشرات احتمالية، بل هو ما يصرح به الآن كثير من رموز التيار التقليدي المتطرف، بل هو السلوك الواقعي المباشر الذي تعاملوا به مع كثير من المفكّرين والمثقفين في العالم العربي.

أذكر أنني قبل سنوات كنت جالسًا مع أحد رموز التقليد والتطرف السلفي، ممن تجمعني به علاقة قرابة؛ لا أكثر. وبما أن الحديث تطرق إلى اغتيال المفكّر المصري: فرج فودة، فقد أبدى سعادته وابتهاجه بذلك. أذكر أنني لم أهتم كثيرًا بهذا الموقف من اغتيال فودة، لا لضآلة الجريمة، وإنما لضآلة المنتج المعرفي لمن وقع عليه الاعتداء. لكن، ما راعني، وصدمني إلى أقصى حدّ، أن هذا الرمز

التقليدي السلفي المتطرف إلى درجة التكفير، شرد بذهنه قليلًا، ثم قطب جبينه عابسًا، وبدا وكأنه يتلقى إلهامًا من مصدر ما، بينما فتح كفيه أمامي قائلًا ـ في لحظة صراحة وصدق عميق مع النفس، ومع منطق الفكرة التي يتبناها ـ: تصوّر لو أن طه حسين قتل عام 1926م عندما أصدر كتابه عن الشعر الجاهلي، لانتهى كل مشروعه، بل ولما عرف طه حسين، ولأصبح معدوم الأثر. ثم استرسل، مؤكّدًا أن اغتيال طه حسين، كان أسهل وأنفع من أن نُسوّد كل هذه الصفحات في الرد عليه، والتحذير من مذهبه الضال.

هكذا يشرعن السلفي لجريمة قتل بكل برود، وكأنه يتقرّب إلى الله. لقد تأكدت، بعد قراءة الخطاب التكفيري في كافة تجلياته، أنه ـ وخاصة في هذا التشريع للاغتيال ـ لا يصدر عن بعد ذاتي، وإنما هو ينطق بلسان تيار التطرف والتكفير كله، أي إنه حكم منظومة فكرية، وليس مجرد سلوكيات أفراد. وقد ترسخت عندي هذه القناعة، بعدما أهداني أحد هؤلاء المتطرفين مذكرة من تأليف التكفيري الفلسطيني، الشهير بدعوته للتصفيات الجسدية: (أبو قتادة)، وهي مذكرة بعنوان: (الجرح والتعديل) يقوم فيها بتكفير كل الحكومات الإسلامية، بل ويكفر بعض الجماعات الإسلامية، ويضلل ويبدع ما نجا منها من تكفيره الكاسح.

الغريب أن هذا الذي أهداني هذه المذكرة التكفيرية، يرى أنني ضال، وربما كافر، وأن هدايتي ستكون على يد أبي قتادة التكفيري. قرأت المذكرة، ولم يكن خطابها التكفيري غريبًا عليّ، فأنا أعرف من رموز التكفير المحليين من لا يقل عنه تكفيرًا وتضليلًا. لكن، ما فاجأني فيها، أنه عندما ذكر طه حسين عرضًا، قال بالنص: «كانت تكفي رصاصة رخيصة الثمن للتخلص منه» حالًا؛ تذكرت اقتراح قريبي السلفي قبل سنوات، وعرفت أن منطق الخطاب هو الحاكم لسلوكيات هؤلاء، الذين يرون الاختلاف مع طه حسين، يقتضي تصفيته جسديًا. فتشابهت قلوبهم، على بعد ما بينهم، إذ يجمعهم ـ في النهاية ـ منطق الإرهاب السلفي.

بعد كل هذا، وبعد أن أصبح الوعي الجماهيري معبأ، بحيث لا يستطيع

التسامح مع رموز التنوير، من المسؤول عن كل هذا؟. عام 1985م كان الأستاذ الذي لم يتدروش على خطاب الغفوة، يشيد بطه حسين أمام طلابه في المرحلة الإعدادية، ثم تحوّل الموقف، فبدأ الرفض العنيف الذي صوّره الموقف الهائج لذلك الشاب السلفي الذي رمى بالكتاب لمجرد وجود اسم: طه حسين عليه، مرورًا بموقف المحذر منه، أو المتضايق من إيراده في قاعات الدرس، وانتهاء باقتراح اغتياله، بل واعتبار هذا الاغتيال هو السلوك الذي كانت ينبغي أن يواجه به خطاب طه حسين التنويري.

إننا إذا تأملنا هذا الانتقال المروّع، من الإعجاب بالخطاب التنويري، الذي يظهر أنه كان الموقف السائد قبل ثلاثين سنة، إلى الموقف النقيض المشرعن لاغتيال المفكّرين، نجد أننا في مواجهة تيار امتد نفوذه على امتداد هذه المساحة الزمنية، ما بين الإعجاب والاغتيال. ولا شك أن مستقبلنا، ومستقبل أجيالنا، لن يكون في خيار التيار المشرعن للاغتيال، الذي لا يرى مواجهة الفكر إلا بالرصاص. إنها مأساة، فنحن بعد كل هذا نرضى من الغنيمة بالإياب، حيث نتمنى الرجوع إلى فترات التسامح التي كانت سائدة قبل ثلاثة عقود، ونراه الأفضل والأجدى من ثقافة سلفية تقليدية تسيّدت الواقع، وفرضت عليها خيار الانغلاق، بدل الخيار الذي كنا بدأنا نعانقه، أقصد: خيار الانفتاح والتنوير.

إن مستقبلنا ومستقبل أجيالنا هو ما نصنعه الآن. ما نصنعه نحن، وليس غيرنا. ولقد جرّب الناس خيار التقليد والتبليد والانغلاق، فكانت النتائج على هذا النحو الذي رأيناه من تكفير وقتل وتفجير وتشويه لصورة الإسلام والمسلمين في كل مكان. لهذا، لا بدّ أن نطرح على أنفسنا سؤالًا مصيريًا: ماذا نريد أن نصنع بأنفسنا؟. إن الخيار ـ إلى هذه اللحظة ـ لا يزال لنا، وبأيدينا. فإذا أردنا الخروج من هذا النفق المظلم؛ فلا بدّ للوعي الجماهيري أن يتكوّن بمحددات تنويرية، من نوع تلك المحددات التي كانت لها نجاعتها المشهودة في صناعة العالم المتحضر. لا بدّ من استنبات ثقافة تنويرية تقطع ـ بشجاعة وبصورة حاسمة ـ مع ثقافة التقليد السلفية، حتى لا نعود ثلاثين سنة أخرى إلى الوراء، بل حتى لا ندخل في طور الانقراض.

الفصل الأول:

الخطاب السلفي.. من الجهل إلى التجهيل

1 ـ 1 ـ تغييب العقل.. قراءة في سياسة التجهيل:

1 ـ 1 ـ 1 ـ العقل في قفص الاتهام!

قبل خمس سنوات تقريبًا [نُشر هذا المقال في 15/ 3/ 2012م]، شارك الناقد المصري الكبير: الدكتور/صلاح فضل، في ندوة علمية في كلية اليمامة بالرياض، وكان من بين الإشكاليات التي تمّ طرحها للمناقشة في تلك الندوة: إشكالية الليبرالية، وإن تمّ ذلك على نحو عرضي. آنذاك تعمد بعض المتحدثين بلسان الجمهور التقليدي مناقشة موضوع الليبرالية على نحو غير علمي، أي على نحو اتهامي هجائي (على نحو ينقلها من إشكالية معرفية إلى تهمة إيديولوجية جاهزة)، بحيث تصبح الليبرالية تهمة يجب على المتحدث أو المحاضر نقدها وتفنيدها، أو في أحسن الأحوال، تجاوزها؛ بما يناسب الموقف من أساليب الالتفاف والروغان، تلك الأساليب التي لا تمتّ إلى المعرفة بسبب، وإنما هي مجرد طوق نجاة للمثقفين في زمن هيمنة التطرف والإرهاب، وذلك عندما تكون الحوارات المعرفية والسجالات الثقافية محض مُساءلة واستجواب.

كانت المفاجأة أن الناقد الكبير صُدم بهذا الموقف التقليدي من الليبرالية، صُدم من هول حقيقة واقعية اصطدم بها وجهًا لوجه، صُدم من حقيقة لم يكن يتوقع وجودها ولو في الخيال، وهي أن هناك (بشرًا) لا يزالون يُفكّرون على هذا النحو القروسطي من الانغلاق اللامحدود.

لم يتصوّر صلاح فضل، وهو الناقد الأدبي، والمفكّر المنفتح بدرجة

انفتاح عالم الأدب ورحابته، أن الليبرالية التي تنحاز إلى حرية الإنسان وكرامة الإنسان (ومن ثم إلى جوهر وجوده كذات متفردة)، وإلى تحرير الإنسان حتى من الإنسان (الإنسان الفرد/ الحقيقي واقعيًا، من الإنسان المجموع/ الوهمي تصورًا)، ستكون تهمة في أية بيئة إنسانية، حتى ولو كانت بيئة تختنق بركام جهالات وحماقات، بل وهلوسات التقليدية والتقليديين.

واجه الدكتور صلاح فضل الموقف بشجاعة وصراحة قلّما يجرؤ عليها غريب في بيئة تقليدية/ سلفية ملتهبة بالتطرف، وأعرب عن دهشته الكبيرة من كون الليبرالية التي هي مطمح الشعوب جميعًا في مشارق الأرض ومغاربها تهمة تحتاج إلى الاعتذار أو التبرير. بل صرّح أن الليبرالية مفخرة، وأنها موضع الثناء والفخر في كل المجتمعات الإنسانية، وأنه ليبرالي، وأن الحساسية تجاه هذا المصطلح لا مبرر لها، ويجب أن تزول.

هذا موقف طبيعي من الدكتور صلاح فضل؛ لأنه موقف العارف بجوهر الليبرالية كمنظومة فلسفية، والمدرك لحجم إنجازاتها الإنسانية عبر مسيرتها التاريخية، والقادر ـ بعد هذا وذاك ـ على استشراف الإمكانيات الواعدة الكامنة فيها. إنه يدرك ماذا تعني، وإلامَ ترمي، إنه يستحضر في وعيه الزمن الليبرالي المصري في النصف الأول من القرن العشرين، ويقارنه بالزمن الكلياني الاستبدادي في النصف الثاني منه. وبهذا، فصلاح فضل ليس كدراويش التقليدية السلفية الذين يتصورون الليبرالية مجرد موضة فكرية جديدة؛ لمجرد أن انغلاقهم جعلهم لا يتعرفون عليها إلا منذ بضع سنوات، وعلى نحو مبتسر ومشوه، وإذا ما حاولوا الخروج من خنادقهم، والتماس شيء من أطراف المعرفة؛ عرّجوا قليلًا على بعض المعاجم والقواميس، ونقلوا بضعة تعاريف وتوصيفات اختزالية، وكأنهم حازوا المعرفة من أقطارها، بينما هي تعاريف وتوصيفات تعجز عن استيعاب عوالم هذا المصطلح الإشكالي الكبير.

ما ذكّرني بهذا الموقف التقليدي من الليبرالية هو ما نراه اليوم من موقف تقليدي متشنج ضد العقل، ضد مفهوم العقل، وضد تنوع العقل، وضد تراث العقل، وضد ممارسات العقل...الخ. ما نراه من انحياز إلى الجهل بشتى

مبررات الانغلاق، من تشكيك بقدرات العقل الإنساني، لا من أجل تطويره، بل من أجل تحديده وتقييده، بل ونحره قربانًا لأردأ وأجهل وأعنف صور التقليد، هو ما قادني إلى تذكر هذا الموقف، والوقوف عنده؛ لتأمل مسارنا الثقافي، وإلى أين تقف بنا الأحداث.

صحيح أن موقف السلفية التقليدية السلبي من العقل ليس وليد اللحظة، صحيح أنها (السلفية التقليدية) تتجذر في تراث معادٍ ـ أشدّ ما يكون العداء ـ للعقل، وصحيح أنها طالما تقدّمت بمشاريع إرشادية/توجيهية (ولا أقول معرفية؛ فعندما يحضر التوجيه تسقط المعرفة حتمًا) مناهضة على نحو صريح أو ضمني لكل محاولات الانفعال بثقافة العقل، بل وصحيح أنها كثيرًا ما حذّرت صراحة من العقل، وأكدت على ضرورة قولبته وتشريطه (تكبيله بحزمة من الشروط التي تفقده معناه) ليكون مجرد آلية جدلية للدفاع عن التقليد السلفي، وعن اليقين الوهمي الكامن فيه. كل هذا صحيح، لكن ما يجري اليوم هو شيء يتجاوز كل هذا. فالتقليديون أعلنوا الحرب على العقل، أعلنوا حالة الطوارئ؛ بزعم أن العقل أخذ يُعيث في الأرض فسادًا، وأنه أزاغ قلوب كثيرين من الأغرار، ومن ثم لا بدّ من القبض عليه متلبسًا بجريمة الإضلال، وتقديمه إلى محاكمة عسكرية أعدت له مسبقًا حكم الإعدام!.

اليوم تجري عملية محاصرة العقل بصور شتى. أحيانًا من خلال ربطه بالتوجهات الليبرالية تخصيصًا، وأحيانًا من خلال ربطه بالتوجهات التغريبية تعميمًا، وفي أحايين أخرى عن طريق ربط فاعليته بنتائج الانفتاح على العالم اللامحدود، عالم المعرفة وعالم الإنسان.

طبعًا، عملية محاصرة العقل من قِبَل ثقافة التقليد السلفي، هي عملية تتكئ على تراث تقليدي هائل من الاسترابة بالعقل (تراث قديم وجديد، حيث المؤلفات والدراسات في تجريم العقل والعقلانية والتنوير والحداثة...الخ)، من التوجس من العقل، ابتداءً من زمن التقليدية الأول: زمن تصنيف تطلعات العقل العربي/الإسلامي في خانة: الأهواء والبدع، مرورًا بخرافات وتلفيقات درء التعارض بين العقل والنقل، وانتهاء بالمناداة الهوسية المطالبة علانية

بإغلاق منافذ المعرفة، وتصفيد مردة الانفتاح. وهو ما يبدو ظاهريًا في الحرب المعلنة على المعرفة من خلال الحرب على الكتاب، في كل مناسبة للكتاب.

يُصرّح التقليديون الانغلاقيون (السلفيون) اليوم بأن العقل جرّ عليهم المشاكل، بل يُصرّحون بأن الممارسة الثقافية الانفتاحية المتكئة على أولوية تقدير وتفعيل العقل، قادت كثيرين إلى التمرد الفكري على الموروث، وإلى عدم المبالاة بالتقاليد السلفية ذات القداسة الراسخة، وأنه لولا العقل لانتشرت ثقافة التسليم، ولأصبح الناس راضين بأن يتمّ تدجينهم بمقولات الأسلاف.

بعض التقليديين يتذاكون ولا يُصرّحون بهذا العداء الأرعن للعقل، ويكتفون بالتشكيك بالعقل، وأحيانًا بوضع القيود على العقل. ومعلوم أن العقل المعتقل بشروط التقليد ليس عقلًا. العقل الذي يتمّ تحديد مساراته سلفًا ليس عقلًا، بل هو بُنية تقليد. العقل الذي تُوضع له الشروط والحدود ليس عقلًا، بل هو وَهْم عقل يتمّ وضعه بإزاء العقل؛ من أجل محاصرة العقل الحرّ، العقل الحقيقي.

العقل الحقيقي هو العقل الحرّ، العقل المتحرر، العقل الذي لا مرجعية له إلا في ذاته، العقل المتحرر تمامًا من كل الشروط، ومن كل القيود، ومن كل الافتراضات المسبقة؛ أيًا كانت أهميتها وأيًا كانت قداستها. العقل الحقيقي هو العقل الحر الذي لا يخضع حتى لشروط العقل ذاته؛ إن كان ثمة شروط له؛ ولو على نحو افتراضي.

العقل الحقيقي هو العقل المتمرد حتى على العقل ذاته، الناقد لذاته، الناقض لذاته، المتجاوز لذاته بذاته؛ ليصبح بعد ذلك صيرورة في الإنسان والتاريخ، أو في التاريخ من خلال الإنسان. عندما يقنع العقل بحدود ما، حتى ولو كانت نتاج فاعليته، يتنازل عن كونه عقلًا، ويستحيل إلى آلية تقليد وتبليد، أي إلى أداة قامعة للعقل باسم العقل.

يستحيل أن ينتج العقل ذاته من خلال ثقافة واحدة. العقل كفاعلية ديناميكية يحضر من خلال جدلية الاختلاف القائم على التنوع والتضاد. لهذا تجد المجتمعات التي تهيمن عليها ثقافة واحدة، يغلب عليها النقل، ويكاد العقل يختفي من أجوائها الثقافية تمامًا.

مجتمعات الثقافة الواحدة هي مجتمعات الذاكرة، وهي في الوقت نفسه المجتمعات القاتلة للعقل ضرورة؛ لأن إحساسها بالحاجة إلى العقل معدومًا، فالمعرفة لديها ليست المعرفة الحقيقية، ليست المعرفة العقلية التي ينتجها العقل، ويفحصها العقل، وتكتسب صلاحيتها من خلال عمل العقل عليها، وإنما هي المنقولات التي اكتسبت احترامها بفعل القدامة، لا بمستوى نجاعتها في علاقتها بالواقع العملي، الذي هو المحك الأخير لكل الفعاليات العقلية التي يجترحها الإنسان.

من الواضح جدًّا أن محاربة الكتاب، بأية صورة من صور الحرب، ليست إلا جزءًا من محاربة العقل. لا يوجد أحد يمكن أن يحارب الكتاب علانية، ثم لا يحس بالعار؛ إلا التقليدي السلفي في مجتمعات التقليد. الكتاب تهمة في نظر التقليدي السلفي؛ حتى يثبت العكس. والعكس هنا، أن يتوافق الكتاب مع السائد في المنظومة التقليدية السلفية، أن يؤكد الكتاب القناعات السائدة التي يروّج لها التقليدي ويُؤمّن عليها. أي إن الموافقة على الكتاب في السياق التقليدي، ومن ثم الموافقة على المعرفة، مشروطة بأن تكون خاضعة لتصورات التقليدي عن المعرفة، بحيث ينتفي الاختلاف والتنوع لصالح التصوّر الواحد، وهو التصوّر الذي يقتل العقل حتمًا. وهذا (اغتيال العقل) هو غاية ما يطمح إليه السلفيون؛ ليتمكنوا من تطويع الأتباع والمريدين.

يستطيع سدنة ثقافة التقليد تطويع التقليديين الذين يجترون مقولات الأقدمين المحاطة بالتعظيم والتبجيل، إنهم يستطيعون تطويع أبناء الثقافة الواحدة المنغلقة على ذاتها. ولكنهم لا يستطيعون تطويع أبناء ثقافة الاختلاف، لا يستطيعون تطويع أولئك الذين تعترك في عقولهم المقولات المتضادة، والذين إن اقتنعوا بفكرة أو مقولة لم تتجاوز قناعتهم بها دائرة الاحتمالات؛ لأن العقل هو ميدان الاحتمال المفتوح، المفتوح بشكل لانهائي، وهو في الوقت نفسه عدو المطلق والنهائي، أي عدو الانغلاق.

لقد استخدم غلاة التقليديين من السلفيين كل شيء في سبيل كبح جماح الانفتاح لدينا. استخدموا كل أنواع الخداع المشروع واللامشروع، وكل صور المكر الخفي وغير الخفي. أثاروا الشائعات حول المبتعثين والمبتعثات؛ إلى

درجة الاتهام الصريح لمعظمهم بالانحراف، بل إلى درجة الدعوة لطي أجمل صفحة في تاريخنا التنموي والثقافي: صفحة الابتعاث. استخدموا كل شيء من أجل الحشد، عن طريق استدرار عواطف البسطاء والسذج؛ كي يُشيعوا توجسًا اجتماعيًا عامًا ضد ثقافة الانفتاح. استخدموا حتى الدموع الكاذبة، ونوبات البكاء الحادة المُفتعلة، في مهازل تمثيلية مفضوحة، زاخرة بتشنجات تدعي الغيرة، وتدعو للقتل، بينما هي لا تزيد عن كونها مسرحية استهبالية فاشلة؛ لا تستطيع تمرير فشلها إلا على بؤساء السلفية وبقايا مُغفلي زمن الغفوة البائد، زمن كان فيه هذا المُمثِّل النازي الفاشل في مَسْرَحة بكائيته اليوم، الفاشل في أداء أبسط الأدوار التمثيلية، من خبراء المستقبليات والاستراتيجيات، من الذين تُؤخذ أقوالهم كقوانين كونية في زمن الغفوة الجميل!.

لقد فهم المتنبي قبل أكثر من عشرة قرون خطورة خداع الدموع في الحب، ولكنه لم يكن يتصور أن تصل المتاجرة بالدموع الكاذبة إلى مناطق هي من أكثر ميادين الانفعال قداسة واحترامًا، لم يكن يتصور أن تنهمر دموع كاذبة يتعدى الخداع بها مصلحة الفرد ليصل إلى انتهاك مصلحة الوطن. قال المتنبي:

إذا اشتبهت دموع في خدود تبين من بكى ممن تباكى

والمتلقي الناقد الذي يستخدم عقله عند تلقي هذه المشاهد، يدرك أن الدموع لم تشتبه حقيقة، بل كان زيفها واضحًا، إذ كان سياقها يتعمد التجييش بوضوح، إنه يتعمد أن يحشد للتيار ومن أجل التيار الإيديولوجي، إنه يتوسل عواطف الناس كي يضعها في رصيده الحركي. ومن هنا كان خوفهم وفزعهم وغضبهم من العقل، من العقل الناقد الذي لا يَقرأ المشاهد قراءة عابرة، بل يحاول استشراف ما ورائها من تطلعات وآمال ورغبات، من العقل الذي يحاول أن يعرف من المستفيد الحقيقي من دموع كاذبة تدعو إلى البطش والقتل والانتقام!.

1 ـ 1 ـ 2 ـ تاريخنا.. التاريخ ضد العقل

ما جرى في تاريخنا المجيد من تغييب للعقل، لم يكن إلا سياسة تجهيل متعمدة، سياسة تضافرت فيها إرادة السلطة الواعية مع عناصر الموروث الاجتماعي لمجتمع بدائي، لمجتمع لم يزل بعدُ يحبو في طريق الانفتاح على

الآخر ولو غازيًا، وذلك عندما قادته الفتوحات العسكرية إلى حتمية الانفتاح على مجتمعات المهزومين.

التقليد هو ابن القبيلة، والقبيلة بُنية تقليد، والمجتمع العربي قبائلي بامتياز. القبيلة من حيث هي ظاهرة بيولوجية، هي ـ في الوقت نفسه ـ ظاهرة اجتماعية/ ثقافية. وحضورها الاجتماعي/ الثقافي هو الأعمق والأشمل والأقوى، إلى درجة قد يسبق هذا الحضور الاجتماعي حضورها البيولوجي، كما هو معروف في الدراسات التي تناولت ظاهرة القبيلة من زاوية علم الأعراق.

لم تَخْتفِ القبيلة من تاريخ العرب؛ فلم يختف التقليد، بل كان هو الطابع العام للعرب على امتداد تاريخهم الطويل. والعكس صحيح بطبيعة الحال؛ لأن إرادة ترسيخ التقليد هي الوجه الآخر لإرادة تشريع القبيلة، تلك الإرادة التي يستدعيها هذا الهدف السياسي أو ذاك. ومن هنا، فهي (القبيلة) المُشرّع البيولوجي والاجتماعي للتقليد الراسخ، والقائم على وراثة الأنساب وتناسخها ـ وَهْمًا أو حقيقة ـ؛ كما هو الحال في توارث وتناسخ الأفكار!.

الإنسان التقليدي، الإنسان السلفي، أفكاره هي قَدَره الذي تحدد سلفًا، ولا خيار له فيها. والإنسان القبائلي يتعاطى مع نسبه (نسبه الذي يحدد له خياراته الاجتماعية، وأحيانًا الفكرية) ـ الذي تحدد سلفًا ـ بوصفه قَدَرًا لا خيار له فيه. وهو أمام قَدَرَيْه: قدر الفكر وقدر النسب، لا خيار له إلا خيار القبول التام، خيار الطاعة العمياء، خيار التنفيذ الآلي اللاإرادي.

علاقة السلفي بأفكاره هي علاقة عنصرية، كما هو الحال في علاقة القبائلي بقبيلته التي تناسل منها قَدَرًا. في تصوّر الإنسان السلفي، الأفكار شعوب وقبائل تتوارث وتتحالف وتتصارع. يرى التقليدي (نسب الأفكار) كما هو (نسب الأعراق)، كلاهما بالضرورة مُقدّس فلا يمسّ، وصحيح فلا يُختبر، ومُتفوّق فلا يُنافس. الإنسان في سياق التقليد السلفي، هو الإنسان الذي يُحتّم عليه سياق الوراثة (وراثة الفكر، ووراثة النسب) الإيمان بفرضيات الصحة والتفوق، كفرضيات أولية غير قابلة للنقاش، فضلًا عن أن تكون قابلة للفحص والاختبار ومحاولة كشف الأوهام السائدة هنا أو هناك.

كما لا يستطيع (التقليدي قبائليًا) اختبار نسبه، لا يستطيع (التقليدي فكريًا) اختبار أفكاره؛ لأنها لا يستطيع مواجهة قدره. كما لم يختر نسبه؛ لم يختر أفكاره. ولهذا لا يستطيع طرح التساؤل المستريب على تلك الأفكار التي يتوارثها وفق آلية النسب الفكري. ولك أن تتصور باحثًا موضوعيًا يبحث في علائقه القبلية، ليكتشف بعد طول بحث أنها علائق وهمية تمّ تزييفها وتنميقها وتجميلها في فترة ما من فترات التاريخ الغابر. هنا يقف السؤال المتحدي ماثلًا: كيف سيتعامل هذا القبائلي مع هذه النتيجة التي تطعنه في الصميم؟، ألن يكون من الأسهل عليه اتهام عقله بالجنون، وعلمه بالخرافة؛ بدل أن يقرّ بصواب ما توصل إليه بعد بحث علمي طويل.

ليس من السهل، بل من المستحيل على التقليدي القبائلي أن يمارس عملية بحث موضوعي في وضعه القبلي؛ فيعترف بنتائج ليست في صالح قبيلته، كما أنه ليس من السهل على التقليدي الفكري أن يمارس عملية بحث موضوعي في موروثه الفكري؛ فيحكم بنتائج ليست في صالح موروثه الفكري الذي يفترضه ـ كما الفرد القبائلي مع قبيلته ـ أصوبَ وأفضلَ وأجملَ تراث كان أو سيكون!.

يستحيل على التقليدي القبائلي أن يقرّ بتفوق الآخرين نسبًا وحسبًا، كما يستحيل على التقليدي الفكري أن يقرّ بتفوق الآخرين في ميدان البحث عن الحقيقة. التفوق المفترض هنا أو هناك، والمُحصّن بكل صور القداسة، ليس نتاج إرادة وعمل وإصرار على البذل، بقدر ما هو نتاج وراثة وقَدَر، إنه ـ فقط ـ نتاج عمل الأسلاف العظام.

لهذا السبب، كانت الدولة الأموية المنحازة عنصريًا إلى العرق العربي، والقائمة على تحالفات قبلية عنصرية، هي الأشدّ تقليدية، ومن ثم الأشدّ انغلاقًا، ومن ثَمَّ ـ بالضرورة ـ الأشدّ استبدادًا وقمعًا لكل صور المخالفة، بل والأشدّ قسوة في التعامل مع كل صور الاختلاف. ومن هنا انتهجت سياسة تدعيم ثقافة النقل (قبائلية الأفكار)؛ مقابل الحرب على كل صور الابتداع العقلي (فردانية الأفكار)، أقصد كل صور الابتداع التي كانت تمردًا على العنصرية العرقية السياسية، ولكنها في صورة تمرد على الجمود العقلي المتمثّل في ثقافة النقل والاتباع والانصياع.

من جهة أخرى، وبأبعاد نسبية بطبيعة الحال، كانت الدولة العباسية التي قامت بتجاوز العرق العربي تعكس مرحلة انفتاح، مرحلة انفتاح على كل الأعراق، كما هو انفتاح على كل الأفكار. صحيح أن الحالة الانغلاقية، سواء على المستوى العرقي أو على المستوى الفكري، كانت حالة طارئة تحضر بين الحين والآخر، وصحيح ـ أيضًا ـ أن قبول المختلف عرقيًا ـ كما هو قبول المختلف فكريًا ـ لم يكن قبولًا كاملًا يؤمن ـ مسبقًا ـ بالتساوي التام؛ إلا أن مَن يتتبع الاتجاه العريض الذي يُمثّل الطابع العام (كما رأيناه في الرواج الكبير لثقافة العقل، وفي حركات التمرد الفكري/السياسي) سيلاحظ ـ دونما ريب ـ أن العصر العباسي كان عصرًا انفتاحيًا، بحيث وصل كثير من المنتمين إلى غير العرق العربي إلى أعلى مكانة في عالم الفكر وفي عالم السلطة ؛ مثلما وصلت كثير من الأفكار إلى موقع الصدارة؛ رغم كونها ذات أصول عابرة للثقافات، قَدْرَ عبورها للأجناس والأعراق.

طبعًا، لم يكن العباسيون في سياق واحد، لا سياسيًا ولا فكريًا. لكن، لو أنك تأملت حال خلفاء بني العباس، وراجعت خلفياتهم؛ لوجدت أن التقليدي المتعصب للعرق أو للقبيلة هو ذاته المتعصب للنقل، وأنه المعادي ـ بالضرورة ـ للعقل. ومن منا يجهل أن المهدي أنشأ ديوان الزندقة (وهي وزارة مستقلة ذات طابع بوليسي مخابراتي، مهمتها تتبع حركة الأفكار والعقائد، كما هو الحال في محاكم التفتيش الكنسية تمامًا)، ودعم هذا الديوانَ بعضُ الخلفاء بمستويات مختلفة، كلٌّ حسب حظه من التقليد، وتبعًا لموقفه من العقل، وهو الموقف المحكوم بموقفه من الاختلاف.

من خلال الإطلالة العامة على جدلية الفكر والسياسة في العصر العباسي، يمكن أن نلاحظ بوضوح أن ثقافة العقل ازدهرت وترسخت، وأن ثقافة النقل من جهة أخرى تنازلت عن موقع الصدارة الفكرية إلى درجة الاختباء في تلافيف الوعي الشعبوي، في الوقت الذي تمّ فيه تهميش القبيلة (ومن ورائها الجنس العربي الذي كان ينهض عليها) ووضعها في أضيق نطاق.

على مستوى الوعي السلطوي، لم تجر الأمور في نسق واحد. بل أحسّ بعض الخلفاء بخطر العقل، لا على مواريث ثقافة النقل، وإنما على مكونات

السلطة نفسها، السلطة التي تعرّضت مشروعيتها ـ المهزوزة أصلًا ـ لأكثر من سؤال في سياق تنامي ثقافة العقل. ولهذا تمّ استيراد الأتراك على يد المعتصم، أي تمّت الاستعانة بشعوب قبائلية متخلّفة؛ لتكون حامية لنظام السلطة على المستوى العسكري، ومُزاحِمة لنظام المعرفة العقلي المشاكس (والذي تولى زعامته العرق الفارسي اللاقبائلي)، ولو على مستوى التمدد الديمغرافي المؤثر في معادلات القوة والنفوذ.

لا شك أن تيار العقل كان يمثل حالة قلق سياسي للدولة العباسية التي تآكلت شرعيتها الضئيلة بسبب عجزها عن المواءمة بين دعواها الأولى التي نهضت عليها، والتي كانت دعوى وعودٍ حالمة بالعدل والمساواة، وبين حالة الاستبداد التي وجدت نفسها ممعنة فيها إلى درجة القهر الطغياني. ولهذا كان الالتجاء إلى استجداء دعم التيار الاتباعي ذي النفوذ الشعبوي ظاهرة تتكرر على امتداد تاريخ الدولة العباسية التي امتدت لأكثر من خمسة قرون.

على امتداد التاريخ، لم يكن خافيًا أن التيار النقلي السلفي هو حليف السلطة المستبدة التي لا ترضى بما دون الطاعة العمياء، الطاعة الاتباعية التي لا تسأل ولا تتساءل، مقابل التيار العقلي المستعصي على الضبط والتطويع؛ بسبب حرية الأفكار التي تستدعي (ولا تشرعن فقط) حرية السلوك، وتسمه بكثير من التنوع الذي يُرهب سلطة الطغاة.

لقد أصبح العقل ـ وفق هذا المفهوم خطرًا على الدين؛ لأنه خطر على السياسة (كما يدّعي السياسي)، وأصبح خطرًا على السياسة؛ لأنه خطر على الدين (كما يدعي رجل الدين الكهنوتي). بينما هو ـ في الحقيقة ـ يؤجج من أوار هذا الخطر وذاك الخطر؛ لأنه المنوط به إنقاذ الإنسان من كل ممارسات قمع وتهميش الإنسان.

ربما كان صدور فرمان (الاعتقاد القادري) هو الصورة الفاقعة لما وصل إليه تيار النقل من استبداد فكري على يد السلطة المتوجسة من ثقافة العقل، وهو الصورة الفاقعة لما وصلت إليه السلطة من استبداد على يد الفكرة المعادية ـ بطبيعة وجودها ـ للعقل.

لقد جرى آنذاك (تحريم الاشتغال بالعقل) من منظور ديني؛ ليشرعن لـ (تجريم الاشتغال بالعقل) من منظور سياسي. ومن هنا كان تصريح (الاعتقاد القادري) بأن السلطة ستعاقب ـ وبشدة ـ كل من تجده متلبسًا بنشر ثقافة العقل، أو حتى متلبسًا بحرية الفكر تجاه ما يجري في الواقع، أو حتى تجاه ما جرى في التاريخ البعيد نسبيًّا: تاريخ الراشدين!.

1 ـ 2 ـ السلفية والعقل.. من تجهيل الأتباع إلى أزمة التأويل

كيف تفهم التقليديةُ السلفيةُ التاريخَ، تاريخَها بالذات؟. هل تدرك هذه السلفية ـ على مستوى العقل الواعي ـ طبيعة فعلها التجهيلي الذي مارسته وتُمارسه منذ بداية التشكل في القرون الأولى، أم إن التقليد السلفي بما يحمله من شحنات توثينية، كان ولا يزال، يحجب عنها طبيعة هذا الفعل (التجهيل)، وينقله ـ في تصورها ـ من سياقه الفعلي/الواقعي (وهو سياق سلبي) إلى سياق افتراضي، إلى سياق افتراضي يتمّ تحميله ـ ادّعاءً ـ بكل صور التضمينات الإيجابية التي تنطوي عليها مفردات: الأصالة، والانتماء، والإخلاص، والتديّن المتجرد من المطامع والأهواء؟.

السلفيةُ تُدرك ـ على مستويات متعددة ومتباينة ـ أن تاريخ تشكّلها مغروس في تاريخ التجاذبات السياسية، وأن رحلة نموها بدأت من رحم الإيديولوجيا التي أرادت لها السياسة أن تسود؛ لتكون خط المواجهة الفكري ـ الديني، ضد التيارات الثورية التي كانت بدورها، كما التقليدية، تعتصم بمقولات الدين؛ لتحشد أكبر عدد من الأتباع.

إذن، المزايدة على الانتماء الديني لم تنبع من ذات الديني، أي لم تكن حاجة دينية صِرفة؛ بقدر ما كانت حاجة مَدِنية مُلحة، كانت ممارسة تستخدمها وتتنازعها كل التيارات السياسية في ذلك العصر المجيد. ومن الطبيعي، والحال كذلك، أن ينتصر التيار الاتباعي الأثري التقليدي؛ لأن نسق الانقياد الأعمى الكامن فيه، كان كفيلًا بأن يحشد له كثيرًا من الأتباع، وأن يكون هؤلاء الأتباع (أتباع التيار النقلي الاتباعي: السلفي) أشدّ انقيادًا؛ لأنهم أشدّ اتباعًا. وفي النهاية، ينتصر من يستطيع تطويع أكبر قدر من الأتباع، ومن يُضيف إلى ذلك

(الكثرة العددية)، أن يكون أتباعه أشدّ طواعية وامتثالًا من الآخرين؛ بحيث يأخذون الأقوال ـ سواء في الدين أو في السياسة ـ كأوامر مطروحة للتنفيذ الحرفي الآلي، لا كرؤى جدلية تحتمل التفكير، فضلًا عن أن تُستنزف صرامتها ـ صرامتها الكامنة في حرفيتها ـ بالتأويل.

لقد انتصرت السلفية التقليدية قديمًا؛ لأن ارتباطها بالدنيا (وليس بالدين كما تدّعي) كان أعمق؛ رغم كونها تدعي أنها ـ في كل مقولاتها وتصوراتها ورؤاها ـ تنبع من المعيارية النصيّة للدين. بمعنى أن دنيويتها هي التي حكمت تغلبها التاريخي؛ وليس العكس كما تدعي، عندما تربط هذا التغلب بالإحالة إلى الماوراء الغيبي.

لقد كانت التقليدية هي الأقدر على حشد الأتباع، وعلى تطويع هؤلاء الأتباع، ومن ثم، الأقدر على المُرابحة، بأوجاع البائسين من جهة، وبأطماعهم وتطلعاتهم من جهة أخرى. أي إن إمكانية التفاوض لدى التقليدية كانت قوية في سياق التحالفات العشائرية التي تدخل في تركيب معادلات القوى، وخاصة تلك التي سادت زمن الأمويين أو ما قبلهم بقليل.

انتصرت السلفية التقليدية في الماضي، لا لكونها الأصدق تعبيرًا عن مراد النصّ الأول؛ كما تدعي وتزعم، ولا لكونها التمثيل الحقيقي لمبادئ الإسلام الكلية، وإنما كان انتصارها لكونها الأكثر ملاءمة لتوظيف الإرادات السياسية؛ بوصفها إيديولوجيا انقياد وخنوع وخضوع وتطويع.

ولأن أتباع التقليدية هم من البسطاء والسذج الذين يرصدون الأشياء ويتصورونها ويؤمنون بها كما يرونها، أي يرصدونها في وجودها المباشر الظاهر، دون أن يتعقلوها؛ فقد انخدعوا بانتصار التقليدية التاريخي، وأُلقي في روعهم أن هذا الانتصار تعبير صريح عن إرادة ماورائية، عن إرادة عليا، إرادة تجعل من مثل هذا الانتصار في الصراعات العشائرية مكافأة على انتهاج الطريق الصحيح.

لا شك أن هذا الانتصار الغشوم، وهذا التصوّر الموهوم المبني عليه، قادا إلى شرعنة السلفية التقليدية في التاريخ؛ لتكون هي (السلفية) هوية الأمة

على مستوى الفكر كما هي هوية بالقوة على مستوى الواقع؛ ولتؤذن بعد ذلك بغياب ثقافة العقل لصالح ثقافة النقل، ومن ثم؛ لتعيش الأمة تاريخها مثقلة بأعباء وأوزار أزمنة التخلّف والانحطاط، تلك الأزمنة التي تمّ تتويجها بأسوأ صور القهر والاستبداد والتخلّف، وذلك عندما جثم الاستعمار العثماني المتوحش والعقيم على صدر الأمة التي كانت ـ بحق ـ قد دخلت مرحلة الاحتضار، ولم يبق إلا إعلان الوفاة وإقامة مراسم الدفن.

إن تهميش العقل أو تحييده في سياق التعاطي مع النص (أي نص، النص الديني، أو النص السياسي، ومن الواضح أن طبيعة التعاطي مع هذا تؤسس لطبيعة التعاطي مع ذاك)، لا يعني مجرد ممارسة خيار معرفي في التعاطي مع النص، وإنما يعني بصورة أعمق: إنتاج قطعان بشرية امتثالية، تستمد امتثاليتها من حرفية/نصوصية ممعنة في الامتثال. ومعلوم من السياسة بالضرورة أن مثل هذا القطيع البشري الرعوي، هو غاية ما يريده أو يتمناه أولئك الطغاة الذين تتحقق مصالحهم طرديًا مع نجاحهم في حشد أكبر عدد من أمثال هؤلاء الأتباع الرعاع الذين يُسبّحون بحمد جلاديهم صباح مساء!.

من يتعوّد استقبال النص الديني على أرضية عقلانية زاخرة بفرضيات التأويل، سيستقبل النص السياسي (النص السياسي قد يكون قولًا، وقد يكون فعلًا أو حدثًا) على ذات الأرضية، وسيقيم مع النص السياسي ذات المساءلة وذات الحوار الذي يقيمه مع النص الديني، وستنداح فضاءات التأويل لخيارات أكثر تنوعًا على مستويات إبداع التصوّر، ومن ثم على مستويات إبداع الفعل. وبقدر ما يكون العقل حاضرًا هنا، سيكون حاضرًا هناك. ويقينًا، فإن حضور العقل هنا وهناك، هو ـ بالضرورة ـ تجسيد لحضور الحرية، والتي تعني بدورها حضور الإنسان.

مَن يُفعّلُ عقله إلى درجة تحقق الشرط الأدنى للتعقّل، أي إلى درجة أن يكتسب عقله شرعية التساؤل والحوار والتأويل إزاء مكونات الخطاب الديني، سيتمرد عقله ـ دونما حدود لهذا التمرد ـ على أية امتثالية في أي ميدان آخر من ميادين الفكر أو من ميادين الحياة. بمعنى أن مَن يحتفظ بعقله حرًّا إزاء خطاب

سلطوي متلبس بالمقدس، ومُدججّ بكل أنواع الحصانة، سيحتفظ حتمًا بعقله حرًّا إزاء أي خطاب سلطوي آخر متلبس بالمدنس؛ لأنه سيتمتع بحرية أكبر في التعاطي مع خطاب ليس له أية حصانة ولو على سبيل الادعاء.

تفعيل العقل لن يكون هنا مجرد توطئة تشريعية صريحة لمقاومة إلغاء الإنسان لحساب فعاليات القهر فحسب، وإنما سيكون ـ أيضًا ـ توطئة سيكولوجية من شأنها أن تحتفظ باستقلالية الوجود الفردي للإنسان، وهو الوجود المرتبط ضرورة باستقلالية العقل الفردي المقاوم لكل صور الإلغاء، تلك الصور المتضمنة في النقل ضرورة؛ من حيث هو تحويل لأصالة الأفراد التي تعكس معالم الفردانية إلى مجرد نسخ لا قيمة لها إلا بكونها نسخًا باهتة لأصل موهوم، أصل تتناسخ عن قطعان الامتثاليين.

تستشعر السلفية التقليدية ـ بأدق درجات الاستشعار ـ إن كل (تحرر عقلي) هو (تمرّد عقلي) على كل صور الامتثال التي تؤسس لها في الثقافة كما في الواقع. وبوصفها (التقليدية) حركة امتثالية قهرية (قاهرة ومقهورة في آن) فهي ترى في كل تحرر عقلي، مهما بدا جزئيًا وخافتًا، خطرًا يتهددها في وجودها؛ لأنه يُقوّض شرعيتها القائمة على شرعية التسلط في أعنف صوره: القهر والامتثال.

التمرد العقلي هو تمرد تحرري. وهو بلا سقف، أو لا سقف له إلا حيث ينتهي المُمْكن الإنساني؛ إن كان ثمة حدود مُسْبَقة لمثل هذا الإمكان. لهذا، يبدأ تحرر العقل الفردي، والذي يعكس تحرر الإنسان كفرد، من رفض كل صور القهر المعنوي والمادي التي تمارس عليه بوصفه فردًا (ذاتًا عاقلة)؛ لتنتهي برفض كل صور القهر المادي والمعنوي التي تمارس على أي فرد منتمٍ إلى النوع الإنساني، أي يبدأ من العقل الفردي لينتهي إلى العقل الكُليّ الإنساني.

هذا يعني أن احتفاظ الفرد باستقلاليته العقلية المُتمثّلة في تمرده على كل صور التنميط، ليس تمايزًا عن النوع الإنساني، ليس استقلالًا أنانيًا بذاته، بفردانيته، حتى وإن بدا في الظاهر كذلك، بل هو إسهام مباشر وحاسم في تحرير الإنسان، أيًا كانت هوية هذا الإنسان.

لذلك، لم تكن بدعًا تلك الحرب الشعواء التي شنتها السلفية التقليدية عبر تاريخها الطويل على التأويل؛ لأن التأويل ـ من حيث هو لازمُ حُضور العقل ـ كان ولا يزال يعني الاحتفاظ بحق العقل في ممارسة استقلاليته في التعاطي مع النص ومع الواقع، مما يعني إضفاء فاعلية تحررية تطورية، تتعدد وتتنوع بتعدد وتنوع العقول، أي إن التأويل الذي يَنتج عن تفعيل العقل باعتباره المصدر الأول للرؤية، يؤدي، في نهاية المطاف، إلى تحرر العقول ـ كمًّا ونوعًا ـ بأقصى ما يمتلكه أصحاب هذه العقول من إمكانات وقدرات.

منذ الأمويين أو ما قبلهم بقليل، كانت إيديولوجيا النقل والاتباع هي إيديولوجيا السلطة، أي هي إيديولوجيا القهر والإذلال الذي امتد لقرون وقرون. فالاستبداد آنذاك لم يكن ليتأسس ـ كثقافة وكمؤسسة حاكمة ـ؛ لو لم يتمّ قمع ومطاردة أسئلة العقل المتمردة، تلك الأسئلة التي كانت تُسائل سلطة النص بالتأويل؛ مع يقينها أنها ـ في الوقت نفسه ـ تُسائل نص السلطة؛ لأنهما كانا متماهيين، بل ومتحدين في شخص واحد، متحدين كسلطتين في سلطة، سواء على مستوى ما تحقق واقعيًّا، أو على مستوى الطموحات السلطوية (سلطة النص، ونص السلطة) في كثير من الأحوال.

لهذا بدا أن الأمويين كانوا يعون ما يفعلون تمامًا، أي يعون أن إشاعة وتدعيم ثقافة النقل ليس عملًا خارج نطاق الفعل السياسي، أي ليس عملًا معرفيًّا خالصًا، بقدر ما هو عمل سلطوي بالدرجة الأولى، إنه ممارسة سياسية/سلطوية يُراد بها إقامة حدود وسدود ضد ثقافة العقل التي كان تفعيلها يعني مزيدًا من التحرر والاستقلال. ولا شك أنهم كانوا يعون ـ بعمق، وعلى نحو متشنج في الغالب ـ أن أي تحرر، من أي نوع، وفي أي مجال، لا بدّ أن يتهددهم، خاصة فيما لو تمّ هذا التحرر من خلال فتح المجال لثقافة العقل كي تقوم مقام ثقافة النقل في توجيه وعي الجماهير التي كانت في مرحلة حرجة على مستوى الوعي، إذ كانت تعيش زمن التشكّل الحضاري الذي كان من الممكن أن يأخذ طريقًا آخر، طريقًا غير طريق التطبّع بثقافة الاستبداد والاستعباد.

1 ـ 3 ـ السلفية والعقل..اللاعقل والتغيير المستحيل

يقول الفيلسوف العقلاني النقدي/ باروخ سبينوزا: «إننا لا نرغب في الشيء لأنه حسن، بل نُسمّيه حسنًا لأننا نرغب فيه» هنا ندفع بالدوافع الأولى إلى المقدمة، نضعها في المرتبة الأولى من سلم الأولويات. ولا شك أن هذا ملمح سيكو ـ معرفي، له صلة وثيقة بفلسفة الإنسان؛ بقدر ما يتصل بسيكولوجية الإنسان، وله نوع ارتباط بفلسفة الحقيقة؛ قدر ما يرتبط صراحة بالمقدمات الأولية لفلسفة الجمال. وهو في النهاية يُعرّي كثيرًا من أوجه العلاقة المراوغة والمُخاتلة التي تربط عالم الإنسان بعالم الأفكار وبعالم الأشياء وبعالم الأشخاص، بل وبمبحث الحقيقة ذاتها، لا من حيث تحديدها وتشخيصها ومقاربة ماهيتها فحسب، وإنما ـ أيضًا ـ من حيث إمكانية وجودها من الأساس.

لا نريد هنا أن نُساير بيرس في براغماتيته الصارخة، عندما يؤكد على أن تصورنا لأي موضوع؛ ليس إلا تصوّرنا لما يمكن أن ينتج عن هذا الموضوع من نتائج عملية. لا نريد مسايرة بيرس في هذا؛ لأن له سياقًا آخرَ، يختلف ـ أبستمولوجيًا ـ عن سياق مقولة الفيلسوف الهولندي الوديع، رغم أنهما، وخاصة من وجهة النظر السيكولوجية المعنيّة بتصور الحقيقة، متقاربان إلى درجة لا يمكن تجاهلها؛ خاصة إذا توسعنا في رسم حدود علاقة الرغبة بالمنفعة، ورسم حدود علاقة هذه العلاقة بالنتائج العملية التي هي المقصد البراغماتي في نهاية المطاف.

وسواء باعدنا أو قرّبنا بين الرؤيتين اللتين تنتهيان إلى فرضية شبه مؤكدة، مؤداها أننا نصنع تصوراتنا وأفكارنا وحقائقنا وفق رغباتنا. فتاريخ الأفكار ـ تشكلًا وفاعلية ـ، ومسيرة المذاهب الإيديولوجية التي مارست التغيير في حيوات البشر، وسِير الرموز المؤثرة فيها، تحثنا على أن نكون حذرين أشدّ ما يكون الحذر في تعاطينا مع التصوّرات الأولية، واليقينيات المقدسة، والأفكار المسبقة التي نتبناها زاعمين أنها عين اليقين.

مقولة سبينوزا تؤكد بوضوح على حقيقة إنسانية مرتبطة بطبيعة الإنسان ذاته، وهي أنه (الإنسان) لا يُقيّم الأشياء من خلال معايير موضوعية مجردة مستقلة عنه، بل يُقيّمها من حيث هي ذات صلة وثيقة بذاته، وبكل ما يعود على

هذه الذات من نتائج/منافع/آثار عملية؛ لها دور في تحقيق الإشباع الآني أو المؤجل للرغبات الأصيلة في الإنسان.

نحن نضفي على الأشياء كثيرًا من ذواتنا. نحن نُشكّل (حقيقة أو تصورًا) العالم من حولنا على النحو الذي يضمن لنا أكبر قدر من السعادة المعنوية أو المادية، سواء تعاطينا معها (السعادة) بشكل مباشر؛ من خلال وجودنا الفردي، أو بشكل غير مباشر؛ من خلال علاقات الجماعة التي نرتبط بها على نحو من الأنحاء (كما في العرق أو في الدين أو في المذهب أو في المهنة أو في المكان...الخ). فالواقع يشهد أن الحقيقة التي نصنعها أو نتصورها أو نتوهمها لا بدّ أن تخدمنا من قريب أو بعيد!.

ومن هنا، فلا حقيقة مطلقة، إذ لا موضوعية مطلقة داخل حدود الإمكان الإنساني. لكن، حتى وإن كان الأمر كذلك، فلا يعني استشعارنا لهذه الحقيقة أن يقتلنا اليأس؛ فنغرق في طوفان التفكير الذاتي الهادر بأعاصر الأهواء والرغائب والأمنيات والأحلام، كما لا يعني في المقابل أن ندير ظهورنا للموضوعية بوصفها غاية مستحيلة بالكامل من حيث وجودها المطلق. الأمر عكس ذلك تمامًا، فالوعي بهذه الالتباسات التي تحكم علاقتنا بالحقيقة هو أول الطريق إلى التحرر من هذا الإشكال المعرفي التاريخي الذي رافق الإنسان منذ وُجد الإنسان.

لا بدّ أن نتغيا الحقيقة، ونُقارب الموضوعية؛ لأن الموضوعية في وجودها النسبي درجات، بل وأنواع أيضًا. ولا شك أن محاولة تحقيق أعلى الدرجات الممكنة إنسانيًا في مقاربة الحقيقة، أي في حدود الشرط الإنساني، هو أقدس ما يجترحه الإنسان من أعمال.

إدراك الإنسان لقدسية هذه المهمة الصعبة التي يترتب عليها إمكانية فهمه للعالم (وفهم الإنسان أيضًا بوصفه جزءًا من هذا العالم)، ومن ثم التحكم فيه؛ لتوظيفه من أجل رفع المعاناة من جهة، وتوفير الأفضل والأجمل من جهة أخرى، هو ما جعل الإنسان منذ القدم (وأقصد هنا الإنسان الواعي بتباين مستويات الوجود الإنساني، ومن ثم، الواعي بإمكانية التغيير المرتبط بالتطوير)

يحاول (ومجرد المحاولة تبدو ممارسة عقلانية بصرف النظر عن نتائجها؛ ما دامت صادرة عن وعي بإمكانية التغيير المبني على التطوير) ممارسة فعل التعقّل في معاينته للأشياء، ولعلاقته بهذه الأشياء، بل ولذاته كشيء من هذه الأشياء.

طبعًا، الإنسان البدائي على امتداد العصور، لم يدرك ضرورة هذا التعقّل في مسيرة التطور الإنساني. ولهذا استمر يفكر من خلال الأحلام والأوهام والأساطير التي ضمّنها كثيرًا من المخاوف والتطلعات والآمال. ولأنه استمر يفكر على هذا النحو اللامتعقل (بعيدًا هنا عن بحث كون الأسطورة ـ كما يراها كثير من الأنثروبولوجيين ـ تُشكّل مرحلة أولى من مراحل التعقل الإنساني)؛ استمرت حياته على وتيرة واحدة، وكلّفه هذا الدفء المُخادع المُتمثّل في إشباع غرائز الغرور الذاتي (الغرور الذي قاده إلى وهم الاكتفاء بالذات) كثيرًا من العناء والشقاء والبؤس الذي لا يزال يَسِم حياة البدائيين؛ رغم أن بعضهم يعيش أبهى صور الرفاهية الترفية؛ ولكنه ترف يُعمّق حالة البؤس ويطيل أمدها؛ لأنه ترف الاستهلاك القائم على الجهل بالطبيعة وبالإنسان، لا ترف الإنتاج القائم على العلم بأبعاد علاقة الطبيعة بالإنسان!.

أن يفحص الإنسان ذاته، ومقولاته، ومقدساته، ورموزه الاعتبارية، ليس عملًا سهلًا؛ لأنه ليس عملًا تلقائيًا، بل هو مضاد للتلقائية الغرائزية التي يصدر عنها التقليد والتقديس والتوثين. إنه عمل استثنائي، عمل ما فوق طبيعي؛ لأنه مواجهة للذات، تعرية للذات، تشريح لتحيزات الذات، في مقابل طبيعة إنسانية بدائية مُحمّلة بدوافع الحماية والتحصّن، ولو بالانكفاء، بل ولو بالتضليل المُتمثّل في خداع الذات للذات بما تخلقه لنفسها من أساطير وأوهام وخرافات.

كثيرًا ما أتأمل أولئك الذين يناضلون عن أفكار وإيديولوجيات ومذاهب إلى درجة التطرف والإرهاب، وأتساءل: هل يعون أنهم لا يناضلون في سبيل الحقيقة، حتى وإن توهموا ذلك، وإنما يناضلون من أجل ذواتهم وما يتعلق بها من مصالح ظاهرة على مستوى الوعي الفردي، أو مصالح متضمنة، بحيث لا تتجلّى إلا على مستوى الوعي الجمعي من خلال المصلحة العامة للجماهير (جماهير محدودة بحدود الانتماء الذي يتبناه المناضل)، تلك الجماهير التي

رضيت لنفسها شتى صور الانقياد الأعمى، وقامت طواعية بتقديم ذواتها وقودًا لطموحات المناضلين (الأبرياء!).

يجب ألا تخدعنا شعارات البراءة والنضال؛ حتى ولو انخدع بها أصحابها من حيث يشعرون أو لا يشعرون. المناضلون الذين يقولون في كل مسيرة طويلة مليئة بالتضحيات الجسام: «الإسلام هو الحل»، هل يعون أنهم لا يقولون أكثر من: «حُكْمنا هو الحل» أولئك الذين يبكون ـ أو يتباكون ـ على النّيْل من المقدسات، وعلى اعتداء الفاعل الثقافي على المُسلّمات، هل يعون أنهم يتباكون عليها في الظاهر بغية تجييش الرأي العام، بينما هم في الحقيقة يبكون على مصالحهم، ويحزنون على تفلت وتمرد أتباعهم الذين يقتاتون عليهم، أقصد: يقتاتون على خنوعهم وانقيادهم الأعمى. إن هؤلاء المناضلين يبنون بالدموع، ـ إن صادقة وإن كاذبة؟ ـ أنواعًا من السلطات المادية والمعنوية التي يتسابقون إليها ويتهارشون عليها، بل ويتقاتلون عليها كما تقاتل عليها أسلافهم الأبرار!.

هنا تبرز أهمية التفكير العقلاني الذي يحاول مقاربة الحقائق النسبية؛ بمساءلة نفسه قبل مساءلة الآخرين. هذا التفكير هو الممارسة الأمثل لتبديد ظلمات الجهل وفضح عمليات التجهيل. لكن، تبقى الإشكالية الأعمق، وهي أنه لا أحد يستطيع أن يقرر في لحظة ما، أنه يمارس التفكير العقلاني المجرد؛ لأن مثل هذا التفكير يحتاج إلى انغراس طويل في ثقافة العقل بكل فروعها المعرفية، في تلك الثقافة المنفية، تلك الثقافة التي لا تزال في مجتمعات التقليد مقموعة لحساب ثقافة الاجترار: ثقافة النقل والتلقين.

لهذا السبب تُعيد ثقافة التقليد إنتاج بؤسها، تعيد إنتاج نفسها على مدى أجيال وأجيال، وتتكرر المأساة آلاف المرات بفعل مسيرة الاجترار، ولا تتساءل كوادر التقليد: لماذا لا تنتج ثقافتها غير التخلّف والانحطاط، فضلًا عن التطرف والإرهاب. لا تتساءل عن سرّ كون كل ما تقدّمه كدواء لا يزيد الداء إلا عمقًا واتساعًا وتعقيدًا، إنها لا تريد أن تواجه حقيقة أن ثقافتها التقليدية النزّاعة إلى معاداة العقل لا تسمح لها بأن تجعل ذاتها موضوعًا للفحص العقلاني الناقد، الفحص الذي يستطيع كشف ملابسات علاقة الذات بالموضوع بتجرد شبه تام.

ربما أن القائمين على صيانة وحماية وتدعيم ثقافة التقليد يدركون تلك النتائج المترتبة على استحضار ثقافة العقل، ويعون أن كثيرًا من التزييف في التاريخ، كما في الوقع، سينكشف عن أشياء مُروّعة، تتهاوى مع كشفها معظم هياكل التقديس، وتصبح مصالح هؤلاء السدنة التي توارثوها صاغرًا عن صاغر في مهب الريح، أو في مهب غضب الجماهير المخدوعة في أقدس مقدساتها.

ربما يدرك التقليديون هذا على مستوى الوعي أو اللاوعي، ويستشعرون حجم الخسارة المادية والمعنوية التي ستطالهم في حال تراجع زخم التقليد لصالح زخم العقل. ولهذا تراهم يهربون من طوفان العقلانية القادم إلى محاولة استثمار الوجدانيات في تثبيت رؤى النقل من جهة، وشيطنة العقل، وتحريم كل ما يوصل إليه من جهة أخرى. فالعقل اليوم (كما يبدو من خلال الحملة المسعورة على الفلسفة والمذاهب العقلانية في مجتمعنا المعتقل بالوعي السلفي المُدمّر) هو خصمهم اللدود الذي يهدد وجودهم، وليس مصالحهم فحسب، ولهذا فهو حقيق منهم بكل هذا العداء المسعور.

وفي النهاية، ورغم كل هذا، لا يحق لنا أن نيْأس. لا بدّ أن نعتصم بالآمال الخافتة ولو كانت بعيدة المدى؛ لأننا لا نملك خيارًا آخر. إننا لا نستطيع إلا أن نأمل، ونقول: لعل الله أن يخرج من أصلاب كهنة النقل وأعداء العقل، من يؤمن بالعقل، ويحطم أصنام الجهل، ويكتب مسيرة الإنسان، بعد أن يتقدّم بكل جرأة وثقة؛ فيهزم ما في ثقافته الموروثة من عداء صريح للعقل، ويتنامى جرأة فيسائل ذلك العداء المضمر للعقل، المضمر للإنسان.

1 ـ 4 ـ العقل الغائب في مجتمعات النقل والتقليد

العقل ليس شيئًا ناجزًا، بحيث يُستحضر أو يَحْضر، ومن بعد ذلك يتجذّر؛ متى ما قررنا ذلك اختيارًا أو اضطرارًا. العقل فاعلية متطورة ذات نماء، وليس شيئًا ناجزًا، ليس شيئًا يُولد مكتملًا، لا في الماضي ولا في الحاضر، حتى في أكثر المجتمعات توفّرًا على صفات الكمال التي تعكس فاعلية التعقل في أعلى درجاتها الممكنة إنسانيًا. إنه (العقل) وجود يتخلّق باستمرار، ويحاول جاهدًا مقاربة الكمال؛ مع يقينه باستحالة وقوفه على التخوم النهائية للكمال.

بناءً على هذا، فالعقل لا يوجد مكتملًا بحال؛ حتى في تلك المجتمعات المتطورة التي أُتخمت ثقافتها بالمقولات العقلانية منذ ما يزيد على أربعة قرون. فكيف ـ والحال كذلك ـ نتوقع أن يُحقق العقل لدينا ولو مستوى معقولًا من الحضور النسبي؟!، كيف نتعقل (كجماعات، كعقلٍ جَمْعي، وليس كأفراد) في مجتمعات نقلية تقليدية، مجتمعات تنميطية طاردة لكل فعاليات التعقل؛ بوصفها (فاعليات التعقل) هوى جامحًا يستحق مُمارسه أو الداعي إليه أن يُوصم بصفات الضلال والزندقة والإلحاد.

النقل، بكل ما يتفرّع عليه وعنه من مجهود اجتراري/ تكراري، يخلق روحًا عامًّا ينفي كل صور التعقّل. النقل بتراكمه وركامه وحشوياته يُبرمج الذهنية العامة على أن تكون عقلية جمعية تبعية رضوخية، تنتهج الاتباع والتسليم الأعمى بكل ما تتضمنه مقولات كهنة القداسة من أكاذيب وأوهام؛ رغم كل ما تتضمنه هذه المقولات من تناقضات داخلية (بحيث يُكذب بعضها بعضًا، وينفي بعضها بعضًا)، ورغم كل ما تتضمنه من تناقضات مع حقائق المعرفة المجردة، أو حقائق الواقع التي تفضح بصورة واضحة ومباشرة خرافات حملة الأوهام المقدسة.

تستطيع العقلية النقلية التي تمّ استهلاك كل طاقاتها في الحفظ والنقل والاجترار، أن تجمع كل صور التناقض والتنافي والتضاد؛ دون أن تستشعر أي درجة من درجات الإحساس بتأنيب الضمير العلمي أو الأخلاقي؛ لأن هوس الجمع النقلي يخلق حالة (هلوسة) عقلية، حالة: ماوراء عقلية، حالة ترى أن الفكرة أو الواقعة أو القيمة، صحيحة؛ ما دامت تتمتع بشروط النقل، وما دام الأسلاف قد تلقوها بالقبول التام أو شبه التام.

هذا الواقع الثقافي المأساوي يتأكد إذا افترضنا أن بؤس التقليدية وأتباعها ومجتمعاتها مجرد هوس نقلي محايد في موقفه من العقل. فكيف إذا أضفنا إلى هذا الهوس النقلي ما نراه في المنظومة التقليدية من حشد مقولات تطعن في قدرة العقل وفي فاعلية التعقل، ومن ثم في إمكانية الوصول إلى شيء من الحقيقة صراحة، فضلًا عن انتقاء أدبيات تُشيطن العقل، وتجعله القنطرة الحتمية المنتهية بسالكيها إلى عالم الزيغ والضلال؟.

إن هذا الهوس النقلي الاجتراري المعادي للعقل يصنع حالة غباء نموذجية لا مثيل لها في التاريخ الإنساني كله؛ لأنها لم ولن تكون حالة غباء أولي أحادي البُعد، بل هي حالة غباء مركب، حالة غباء تستشعر أنها حالة ذكاء وزكاء، بل وتعتقد ـ جازمة ـ أنها الحالة المثلى، والطريق الأقوم، والذكاء الاستثنائي الذي يعصم من الوقوع في الأخطاء، سواء عصمة على مستوى المعرفة المجردة، أو على مستوى السلوك المتعين للأفراد أو للجماعات.

وكما أشرت من قبل، فالنقل إذا ما تضخّم (من حيث هو استهلاك لمقولات القدماء بزعم قداستها) لا يصنع حالة غباء نموذجي فحسب، بل ويصنع ـ بالضرورة ـ حالة كهنوتية كأسوأ ما يمكن أن يكون الكهنوت. والكهنوت ـ بالضرورة ـ يصنع سلطة مطلقة على مستوى المعنى أو على مستوى الواقع، سلطة مطلقة قامعة لا يحق لأي أحد أن يعترض عليها بأية صورة من صور الاعتراض، حتى ولو كان اعتراضًا ضمنيًا، وذلك بالسكوت عن الإشادة بعصمتها المدعاة من قبل رموزها المُستغِلين المُستغفِلين أو أتباعها المُستغَلين المُستغفَلين.

عندما سأل أحدهم فيلسوف التنوير الأكبر: فولتير عن كيفية نشأة الكهنوت. أي عن بدايته، كيف وُجد؛ بالنظر إليه من زاوية ضرورة وجوده. أجاب فولتير: «نشأ الكهنوت عندما قابَلَ أولُ مُحتالٍ أولَ مُغفّل» فولتير ربط إمكانية أن ينشأ الكهنوت في مجتمع ما، بوجود حالة احتيال واستغلال، حالة فراغ عقلي؛ أحد طرفيها ـ بالضرورة ـ إنسان غبي. فولتير أرجع الكهنوت لا إلى حالة الاحتيال المتضمنة في كل محاولات الاستغلال فحسب، بل أضاف إلى ذلك ما هو أهم، إذ أشار إلى المادة/ الأرضية الضرورية لنشأة الكهنوت، وهي وُجود قدر كاف من الأغبياء الذين يشتغل عليهم الكهنة المُحتالون. فبدون هؤلاء الأغبياء، يستحيل على أي محتال أن يصنع أتباعًا مُقلّدين، أي يستحيل عليه أن يصنع كهنوتًا من غير وجود أغبياء يضعون أنفسهم ـ دونما وعي ـ في خدمة الاستغفال المنتهي بالاستغلال.

إن حضور العقل هو حضور السؤال. والتعقل هو حالة تساؤل مستمرة، حالة تساؤل بلا حدود. الاشتغال على ثقافة العقل يصنع إنسان العقل المتفرد، يعزّز فردانية الأفراد، يعزّز الوجود المستقل لهم، يمنحهم الحصانة ضد كل

صور الانقياد والاتباع، ومن ثم يستحيل استغفالهم واستغلالهم؛ لأنهم كائنات فردانية متسائلة ومُسائلة، ما يعني أنهم كائنات متمردة على مستوى الوجود الأولي للإنسان.

هؤلاء المتفردون بفعل توفرهم على الحدود الدنيا من التعقل، حتى لو انخدعوا لوقت عابر، أو لظرف استثنائي، فإنهم سرعان ما يفيقون من سباتهم، ويتنبهون لدوائر الاحتيال من حولهم، ويبدأون رحلة التمرد العقلي؛ لأن نشاط التعقّل المُتمثّل في التمرد العقلي، التمرد المتسائل، أصبح سلوكًا ملازمًا لهم، بحيث لا يعون وجودهم إلا من خلاله، وبدونه تنتفض فيهم الحياة باحثة عن طوق نجاتها، فالتعقل لمن اعتاده وأدرك ضرورته، هو ممارسة حياة، إنه كالأوكسجين للأحياء، سواء بسواء.

هؤلاء المتفردون بفعل التعقل يقابلهم التقليديون الاتباعيون، والذين هم في حالة غباء واستغباء، استغلال واستغفال. هم بين محتال وضحية احتيال، غبي ومُستغبي، غافل ومستغفل. وهذا الوصف ليس تجريدًا، ليس وصفًا بلا وقائع، فضلًا عن أن يكون هجاء. إنه وصف يشهد به واقع الحال الذي يمنحنا كل يوم نماذج حية تعكس حالة هذا الاستغفال المنتهي بالاستغلال.

انظر إلى أتباع التقليدية الاتباعية، تأمل علاقتهم برموزهم وبالمقولات المتوارثة التي يجترونها بوصفها علمًا وهي محض الجهل، بل واستراتيجية تجهيل. تأمل كيف يعون وقائع الماضي الغائب وكيف يعون وقائع الحاضر الشاهد، كيف يقرأون شخصيات الماضي وشخصيات الحاضر، كيف يقدسونها وكيف يوثنونها..الخ. إنهم يجمعون القصص والأحداث والمقولات دون أن تستفزهم تلك التناقضات الرهيبة لممارسة أي مستوى من مستويات التساؤل العقلي لديهم، دون أن يخرج أيًا منهم بحكم فردي شجاع يقلب الطاولة على سدنة الهيكل المقدس. فعند هؤلاء المُبرمجين على ثقافة الجهل، تجد أن ما قبله (السلف الصالح!) يقبلونه؛ رغم استحالته العقلية، ورغم استفزازه الأخلاقي. عند هؤلاء؛ لا يهم أن يدخل أو لا يدخل المنقول في دائرة الإمكان العقلي أو الواقعي أو القبول الأخلاقي. المهم فقط، هو أن الأقدمين قبلوه على هذا النحو، وبرروا تناقضه بهذا التبرير، وختموه بهذا الخاتم الأصولي، ولهذا لا يجوز التفكير فيه إلا على سبيل التقديس والتعظيم!.

اغتيال العقل ضرورة نقلية كهنوتية بامتياز. الغباء (سواء الغباء الأصيل أو الغباء المصنوع المُنمذَج) كمقابل ضدي/نقضي للعقل ولنشاط التعقّل، شرط أولي لازدهار ثقافة النقل/الاتباع. يتقبل السلفي التقليدي النقلي تناقضات مقولات القداسة، ويستسيغ استحالاتها وكأنها من بدهيات المعقول. فمثلًا، ينقل الكاهن التقليدي لأتباعه أن شخصًا ما، في زمن ما، يجب احترامه وتوقيره؛ رغم أنه قتل الآلاف، أو تسبب في قتل عشرات الألوف، أو صنع المآسي وشرّع للاستبداد والطغيان. السلفي التقليدي يؤكد كل ذلك (القتل والتأسيس للطغيان) ولا ينكره، يؤكده كوقائع ولكنه يُبرّره بشتى الحيل التي تستخف بالعقول، وعندما يتعذر عليه تبريره لاتساع الخَرق على الواقع/الراقع؛ كما يقال، يطلب منك التسليم الأعمى بفضل الطاغية وبمشروعية الطغيان، يطلب منك أن تضع عقلك جانبًا قبل أن تستعرض ذلك التاريخ؛ وإلا سلب منك عقيدتك؛ لأنه يتخيل ـ من موقعه الكهنوتي ـ أنه هو من يمتلك تصحيح عقائد الأغيار/الآخرين، أي الذين لا ينتمون لعالم الكهنوت الساهر على حراسة الإيمان!.

العقول المُفرّغة من العقل بقوة تراكم ثقافة النقل، تقبل ـ ودونما حرج من أي نوع ـ مثل هذه التناقضات. في عُرف هؤلاء، أي في سياق الاستغباء والاستغفال والاحتيال؛ تستطيع مقولة شاردة من سطر أو سطرين، مقولة مختلف على ثبوتها وعلى دلالتها وعلى... الخ!) أن تمنح الطاغية أو المجرم حصانة ضد كل صور المحاسبة العقلية أو الأخلاقية أو الشرعية، بل وأن تُدثّره بكثير من الفضائل التي لا يحلم بها حتى أكثر الحكام أو الزعماء جدارة ونزاهة على امتداد التاريخ.

ليس من المبالغة وصف هذه الرثاثة العقلية المُزرية التي تنتجها ثقافة النقل في واقعنا بأنها حالة جنون. الروائي الكبير: نجيب محفوظ ـ رحمه الله ـ ربما كان يرمز إلى رثاثة العقل في هذه الأمة المنكوبة التي التهمتها ثقافة النقل، وذلك عندما نشر في ثلاثينيات القرن الميلادي المنصرم قصة قصيرة بعنون: همس الجنون (وهو عنوان المجموعة القصصية التي افتتحها بهذه القصة المُعبّرة).

الأمة ربما كانت في ترميز نجيب محفوظ هي بطل القصة، هي ذلك الرجل المتواكل الكسول الذي قنع بما يسدّ رمقه، الرجل المتخاذل الذي اكتفى بالجلوس على حافة المقهى في حالة استرخاء وخمول، لا همّ له إلا مراقبة العابرين. مكث على هذا دهرًا، ولكنه ذات يوم بدأ (وبدون أية سوابق معرفية أو عقلية أو تجارب حياتية) يتساءل بدهشة، وكأنه ـ للتو ـ أخذ يفيق على وقائع العالم من حوله. تساءل عن سبب وضع الرمل على الطريق، أمعن في التساؤل، وضحك طويلًا، تساءل عن ربطة عنقه وعن ضرورتها، ثم تدرج بالتساؤل عن ضرورة اللباس أصلًا، وضحك طويلًا، انتشى بحرية التساؤل (ولكن لاحظ أنه تساؤل مبني على فراغ عقلي ومعرفي رهيب). تساءل لماذا لا يجرب حريته في كل شيء ومع كل أحد. صفع هذا وذاك، غمز ثدي هذه واعتراض سبيل تلك. جرّاء ذلك، ضُرب وتمّ تحطيم جسده، ولكنه بقي سعيدًا، واستمرت الأحداث... إلى أن أوقفنا نجيب محفوظ على: همس الجنون، الجنون الذي قد لا يكون جنون فرد، ولكنه جنون وعي عام، جنون ثقافة تقليدية غاب عنها كل نظام معقول، وباختصار، جنون ثقافة لا تجني على أفرادها وهم في أسرها فحسب، بل حتى عندما يحاولون التحرر منها لا يعرفون كيف يفعلون ذلك؛ لأنها قد استهلكت كل طاقاتهم، جففت عقولهم، ولم يعد بإمكانهم إن هربوا من واقعهم التقليدي النمطي الساكن الخامل المتكلس؛ إلا أن يقعوا ـ وباختيارهم الاضطراري! ـ في عالم فوضوي، في: همس الجنون!.

1 ـ 5 ـ الثقافة والإرهاب.. علاقة التضاد

ليس غريبًا أن تكون العلاقة بين الثقافة والإرهاب علاقة تضاد، بل، و ـ أحيانًا ـ صراع. مهمة الثقافة أن تقارب الإنساني منا، من حيث هي نشاط إنساني بامتياز، نشاط جاوز الفطري والحيواني في الإنسان، فهو يُدعّم إنسانيته على كل حال. والإرهاب ـ بكل صوره ـ هو تنكّر للبعد الإنساني في الإنسان، ومحاولة ـ جنونية ـ للرجوع به إلى ما قبل الفطري والإنساني، أي إنه محاولة رجعية، ليست للقضاء على مكتسبات الأنسنة فحسب، بل وللقضاء على ما منحته الطبيعة ـ فطريًا ـ للإنسان.

وبدهي أني لا أقصد بالإرهاب هنا، الإرهاب في صورته الأخيرة

المُتمثّلة في القتل والتفجير والتدمير؛ لأن هذا الإرهاب ـ على بشاعته ـ إرهاب يائس، اختار طريق الانتحار السريع، ومن ثم النهاية!. ما أقصده بالإرهاب هنا، هو تحديدًا: الإرهاب المدني!، الإرهاب الذي يسعى لتعزيز قيم الإرهاب في واقع الناس، فيسلبهم إنسانيتهم، ومن ثَمّ حياتهم، تحت شعار ديني، وهو الغالب، أو تحت شعار قومي، وهو ما تراجع منذ عقود؛ مع بقايا من ذيول وفلول.

نحن ـ بلا استثناء ـ نخاف من الإرهاب الدموي الصارخ، من الإرهاب المعلن عن نفسه، ونعتبره الخطر الماثل أمامنا، والتحدي الحقيقي لمكتسباتنا؛ لأننا ـ في الغالب ـ مشدودون إلى المحسوس والمُتعيّن، أكثر من انشدادنا إلى المحركات الكامنة المضمرة وراء كل هذا، والتي قد تبدو ـ للوهلة الأولى ـ وكأن لا علاقة تربطها بالإرهاب. أي إننا نخاف هذا الشطر من الإرهاب، بينما هو في الحقيقة قد اختار طريق الانتحار، فكتب نهايته منذ البداية، ولا نخاف الإرهاب الحي الذي ينمو باطراد في واقعنا، بل وفي دواخلنا أحيانًا!.

بمقدار خوفنا ـ المبرر ـ من هذا الإرهاب الجلي، نميل إلى حالة خطيرة من الاسترخاء العقلي والأمني في تعاملنا مع الإرهاب الآخر الخفي: الإرهاب المدني. فمع أن هذا الإرهاب الناعم ليس داميًا بالدرجة التي يبدو عليها الإرهاب الأول، ومسيرته سرية أكثر مما هي علنية، إلا أنه أشدّ خطورة وأبعد فتكًا، وأقدر منه على تقويض المسيرة المدنية الإنسانية للمجتمع، وهو القادر ـ فيما لو تُرِكَ له المجال؛ فتمكن ـ على إحداث انقلاب في مسيرتنا الحضارية، حتى نسير القهقرى؛ ونصير إلى مثل الحظائر الطالبانية التي تُمعن في ممارسة الانتحار بسلاح الجهل والغباء.

هذا النوع من الإرهاب ـ الخفي ـ اختار طريق الحياة، اختار أن يبقى متغلغلًا في نسيجنا الاجتماعي، يعمل ببطء، ويمارس الرقابة الوصائية علينا، ويحاول فرض رؤاه المتزمتة علينا في كل تفاصيل الاجتماعي، بل والسياسي. وهو لا يرضى في كل ذلك بالقليل، بل لا يرضيه إلا أن يحكم المجتمع في أدق تفاصيل حياته، وأن يشرّع لماضيه وحاضره ومستقبله. ومن ثم، فهو إرهاب شمولي، يلتهم الحياة والأحياء، على عكس الإرهاب المسلح، إذ هو جزئي، مهما كان مؤلمًا.

للإرهاب جناحان، كشأن غالبية الأحزاب المتطرفة في العالم أجمع: جناح سياسي حزبي، يعتمد على أساليب الضغط المدني، وجناح عسكري مسلح، يمارس التفجير والتدمير والقتل. والجناحان متكاملان فيما يقومان به من أنشطة في الواقع. فبينما يرتفع دوي الانفجار، نجد من يفاوض على وقف العنف، ولكن بشروط!!!.

لم تضعف الذاكرة بالدرجة التي ننسى بها ذلك الاقتراح الشهير المُقدم من أحد رموز الفكر السلفي المتطرف، وذلك عندما اقترح وقف الأعمال المسلحة للجماعات المتطرفة، مقابل أن تتنازل له الدول عن جزء من السلطة في المحيط الاجتماعي، وأن تنفذ له ـ وللجماعة المسلحة ـ شروطهم التي تطال سيادة الدولة وحرية المجتمع. وهذا الاقتراح لم يكن مجهولًا، فقد أعلنه هذا السلفي عبر أشهر وسيلة إعلامية في العالم العربي (قناة الجزيرة).

إذن، الهدف الذي يقصده الإرهاب بجناحيه ـ السياسي والعسكري ـ واضح تمام الوضوح. إنه يقول بلسان الحال وبلسان المقال، وبلغة لا مجمجة فيها: على المجتمع ـ ومن وراء ذلك الدولة ـ أن يخضع لشروطنا، وأن لا يحدث أمرًا، لا صغيرًا ولا كبيرًا، إلا بإذننا، وأن ما لا نرضى عنه، هو منكر بالضرورة، ومن ثم تجب إزالته، وأن الحق والصواب وما نراه حقًّا وصوابًا. . .الخ. وباختصار، أن يحكموا المجتمع كله، بداية من علاقاته الخارجية وسياساته الدولية، إلى تفاصيل تنظيم الدخول إلى حديقة الحيوان (حيث يجري ـ وفق رؤيتهم ـ وضع آلية الفصل بين الرجال والنساء) مرورًا بالتعليم والإعلام والثقافة والقضاء... الخ.

اعلم أن تشريح علاقة واقعنا مع الإرهاب، على هذا النحو التفصيلي المباشر، هو أمر مؤلم، وربما مخزٍ في كثير من تفاصيله. لكن لا بدّ من رؤية الواقع كما هو، دون تزييف، كأحد شروط الرؤية العلمية الموضوعية. فكون النفوذ الإرهابي يضرب بأطنابه في نسيجنا الاجتماعي، وكون بعض مكوّناتنا الثقافية والاجتماعية تدعمه، لا يعني الاستسلام له بالضرورة، لا يعني أن ننزل على حكمه صاغرين في كل صغيرة وكبيرة. بل على العكس، كل هذا يدعونا إلى الكفاح ضده مهما كان الثمن، وذلك بضخ البديل الثقافي لثقافة التطرف والإرهاب.

إن مثل هذا الوعي بأهمية عدم الرضوخ الثقافي لشروط المتطرفين، هو ما يجعل الاقتراح المتطرف يقف دائمًا على الضفة الأخرى للثقافي والإنساني. وهذا ما لا بدّ أن يعيه - بعمق - المشرفون على المناشط الثقافية والإعلامية في العالم الإسلامي، وليس في محيطنا المحلي المسجون في حدود الوعي السلفي فحسب. وهذه مسؤولية تاريخية، تقع على عاتق كل من يمتلك شيئًا محدودًا من أدوات التوجيه الإعلامي والثقافي.

هذا هو الوعي المأمول، وهو ما كان حاضرًا لدى المشرفين على معرض الرياض الدولي للكتاب في دوراته المتعددة، فهم الذين أرادوا منه أن يكون وجهًا ثقافيًا مشرقًا لنا. ولهذا، تجاوزوا به حدود المواضعات السلفية التي اعتدنا عليها في معارض الكتب المحلية، فأقاموا الفعاليات الثقافية المصاحبة خارج حدود وشروط الرقيب السلفي. ولهذا كانت ذات بعد نوعي، يستحق التقدير. ومن هنا، ولأنها معرفة وثقافة، وليست تقليدًا ووصاية - لم ترض عنها جماعات التطرف والإرهاب، ولا دعاة التزمت والانغلاق.

لقد حالوا جاهدين تعطيب هذه التظاهرة الثقافية بكل ما أوتوا من نفوذ مباشر وغير مباشر. بدأ تحرك المتطرفين منذ ما قبل البداية. أي منذ اللحظة التي أعلن فيها عن تميّز هذا المعرض. وزادت حالة الهياج الأصولي - والوصولي - المتطرف، حينما تمّ الإعلان عن أسماء المشاركين في الندوات الثقافية. ولأن هذه الأسماء كانت متنوعة، بحيث تضمّ المؤدلج الإسلامي والمؤدلج الليبرالي والمؤدلج القومي، والمعرفي المتجرد...الخ، فقد ضاق بها أصحاب الرؤية الأحادية التي اعتادت ألا تسمع إلا صوتها. أي إن اللجنة المناط بها جدولة الفعاليات الثقافية كانت متنوعة في اختياراتها. فجميع الأطياف كانت حاضرة، وممثلة في مجموع الندوات. وطبيعي أن لا يسمح للطيف المتطرف بالمشاركة؛ لأن مشاركته قد تقود إلى حراك إرهابي مباشر، لا تحمد عواقبه. وهذا ما أزعج الشريحة المتطرفة من الإسلاميين.

مما يبدد دعاوى المتطرفين أن هذه الندوات قد شارك فيها، أو دعي إليها (بصرف النظر عن الحضور الفعلي وعن الاعتذار المسبب وغير المسبب) إسلاميون معتدلون. لكن هذا لم يكن ليرضي تيار المتطرفين، أولئك الذين رأوا أن

مشاركة الإسلاميين المعتدلين لن تفسد الندوات كما يأملون، بل ستزيدها نجاحًا بتنوعها في الطرح. بينما كانوا ـ أي المتطرفين ـ يطمحون إلى المشاركة فيها ليفسدوها من داخلها، كما صرحوا بذلك في منتدياتهم قبل إقامتها بعدة أسابيع.

لقد حاول المتطرفون الوشاية ببعض الأسماء قبل إقامة المعرض، وأجلبوا بخيلهم ورجلهم، وحركوا اللوبي الخفي، ليمارس دوره ـ في تواصلٍ لوجستي واسع ـ؛ كيما تُمنع تلك الأسماء من المشاركة. وعندما وجدوا أن المشرفين على المعرض ليسوا مغفلين ولا غافلين، وأن لديهم وعي كامل بمثل هذا التحرك الصحوي/الغفوي التقليدي، وأن خطتهم لإفساد الفعاليات منذ البداية قد فشلت، عزموا على إفشال الندوات عن طريق الحضور الجماهيري المشاغب. وهذا ما حدث، أو ما سُمح له أن يحدث.

قبل يومين من ندوة الأحد الشهيرة، وصلتني رسائل من متطرفين سابقين، يؤكدون لي أن هناك تخطيطًا لإفساد الندوة، وأنهم قد تمّت دعوتهم للحضور من قبل ذلك التيار المتطرف؛ لأنهم لم يعلموا ـ حتى هذه الساعة ـ بتحولهم عن تيار التطرف الإسلاموي. لكن، لم تكن توقعاتي ـ على سوء ظنها ـ تتجاوز حدود الممكن الأمني، أي إنه مجرد تجمهر سلمي، وإنه ـ مهما حدث ـ لن يفضح نفسه بمثل هذا الصخب الإرهابي؛ لأن واقعة (بقيق) لا زالت ساخنة لم تبرد بعد.

لكن، وبغباء إرهابي خالص، وتوقيت غير موفق، إذ لم يمض على واقعة (بقيق) أكثر من يومين، أرادوا استعراض القوة الإرهابية علانية، وإظهار التحدي للدولة وللمجتمع في خياراته المدنية الخالصة. فتمّ التخطيط والتنظيم في البداية؛ لاحتلال مقاعد الجمهور الأولى؛ كي لا يجد جمهور الثقافة مقاعد له في الأمام. وتمّ توزيع الأدوار. حتى (التكبير/التهريج) كان متفقًا عليه من قبل. يقول لي أحد من له علاقة بهم، نقلًا عن أحد (المكبرين/المهرجين): اتفقنا على أن يكون التكبير عاليًا بعد أن يقول فلان (أحد المتحدثين منهم) كلمة التحدي؟!.

تمّ الاتفاق الجماهيري ـ فضلًا عن التنظيم والتخطيط من الكبار ـ عبر رسائل الجوال وأندية الإنترنت، وكانت دعوة عامة للاحتساب!. ذهنية الصراع

كانت حاضرة منذ البداية، فقد كانت الدعوة موجهة لـ (أهل الخير) فحسب؛ دون غيرهم؛ لمواجهة المشاركين في الندوات، بوصفهم (أهل الشر)!.

منذ البداية، تحضر الرؤية المتطرفة التي تقسم المجتمع المسلم الواحد إلى قسمين متضادين: قسم يُمثّل (أهل الخير) وقسم آخر يقابل هذا القسم بالضرورة وهم (أهل الشر). هؤلاء الطهرانيون، يرون أنفسهم ـ عبر تزكية للنفس غير شرعية ومقيتة ـ إنهم هم الصالحون، وأن المجتمع فاسد، مليء الشرور. ولهذا تجب إزالته، وإقامة المجتمع الراشد (المجتمع الطالباني!).

بين هؤلاء وبين المجتمع حرب غير معلنة، بل ومنكرة. لكنها تظهر في لحن القول، والله ـ سبحانه ـ يعلم متقلبهم ومثواهم. الحرب هنا، تظهر حين ندرك أن موقفهم ليس موقفًا من شيء واحد لا يرضونه، أو حدث واحد لا يفهمونه أو لا يستسيغونه، وإنما هو موقف شمولي، من كل ما هو متسامح وإنساني في المجتمع. المجتمع الإنساني ينحصر عندهم في هذه المعادلة الغبية: (التطرف/أهل الخير/الوصاية/التبديع/التفسيق/التكفير...الخ) في مقابل (الإنساني/الثقافي/التسامح/الانفتاح/الحرية... الخ).

إنها وضعية حرب، بلغة حرب. المعركة كانت مرسومة، والحكم على المشاركين كان جاهزًا منذ البداية، حتى قبل أن يتكلموا؛ لأن الدعوة المتطرفة ـ كما رأيناها ـ كانت لتكثير سواد (أهل الخير!). فقد تمّ الحكم على المشاركين مسبقًا أنهم من أهل الشر!. ومن خلال ما تحكيه الصور عنهم، وهم جلوس في الصفوف الأمامية التي احتلوها، نعرف من المقصود بأهل الخير في زعمهم المريض. فبمجرد التشكل بشكل خاص، يحكم لهم أو يحكمون لأنفسهم بأنهم من أهل الخير!. ولا زلت أذكر أحد البسطاء، عندما قال لي: كيف تنتقد السلفية التقليدية وأنت من أهل الخير؟. والحمد لله أنه جعلني من أهل الخير؛ بوحي الصورة فحسب!، ولكن، ماذا لو تغيّرت الصورة، وتبدّلت ملامح الشكل، هل سأصبح من أهل الشر؟!.

يقول أحد كبار المتحدثين (المشاغبين المتشنجين) في ندوة الأحد: «سنقعد لهم كل مرصد، ونحضر ندواتهم، ونكون شجى في حلوقهم، وقذى

في عيونهم...الخ» طبعًا الضمير يعود على التيار الثقافي في المملكة، والذي هو تيار متهم عند هذا وأصحابه. والاتهام هنا ليس في العلمية، ولا في الجدارة الإدارية، ولا في الرؤية الحضارية العامة، بل هو اتهام في الإيمان الشخصي، وهو ما لا يعلمه إلا الله ـ سبحانه ـ.

المشاغبون في تلك الندوة الأحدية، وما بعدها من ندوات، هم من تيار سلفي أصولي متطرف معروف للجميع، واعتراضاتهم على الحراك المدني المتنوع لا زالت عالقة في أذهان الجميع. بعضهم مُنع من الكتابة لإثارته الفتنة الطائفية أو المذهبية، وبعضهم لا زالت تهمته الشهيرة التي قذف بها رجال وزارة التربية والتعليم تتردد أصداؤها، ويشكو الكاسيت الذي يحملها من تعابيرها المنتنة. والأهم، أن هؤلاء، كلهم وبلا استثناء، لم يصدر منهم تصريح صريح يدين الإرهاب والتطرف هنا، ويتبرأ من شيطان الإرهاب الأكبر (ابن لادن)، أو كما يُسمّونه (الشيخ: أبو عبد الله) في أدبياتهم المُمجّدة لكل ما يتقاطع مع فعاليات الإرهاب.

الخداع الذي يريد هؤلاء أن يمارسوه علينا، هو أنهم يمثلون التيار الإسلامي في هذا البلد. وهذا محض افتراء. فمن جهة، كل البلد تيار إسلامي بشكل أو بآخر، ومن جهة أخرى ـ إذا أريد النشطاء الإسلاميون/الحركيون تحديدًا ـ فهم ليسوا هؤلاء الشرذمة المتطرفة التي لا تمثل إلا نفسها، والتي يتبرأ النشطاء الإسلاميون لدينا من حماقاتها، تلك الحماقات التي تطال النشاط الإسلامي كله ظلمًا؛ لمجرد اتفاق المسميات، مع أن حقيقة الحراك تختلف، أو هكذا تبدو من خلال ما يعلنه هؤلاء وهؤلاء.

المتطرفون لدينا يزعمون أنهم منبوذون إعلاميًا. وهذا صحيح، فلا أحد منا يرحب بالتطرف. لكنهم لا يقصدون ذلك، إذ يزعمون أن الإسلاميين بكل توجهاتهم منبوذون إعلاميًا. وهذا محض افتراء؛ إلا إذا قصدوا أنهم هم الذين يُمثّلون الإسلاميين وحدهم. ويدل على خداعهم وتهافت دعواهم أن الإعلام لدينا ممتلئ بالنماذج الإسلامية المعتدلة، فالإذاعة والتلفاز والصحافة والمحاضرات الدينية في المساجد، كلها مشرعة للطرح الإسلامي المعتدل.

لكن، ما يريده هؤلاء ليس هو محض الإسلام، ليس الإسلام مجردًا من

الأهواء ومن علائق التوظيف، بل الإسلام مؤدلجًا بقناعاتهم الخاصة، إنهم يريدون فتح المجال لأطروحاتهم الحزبية التي تقوم على التطرف والإقصاء، وإذا لم يفتح لهم المجال لتمرير ذلك اتهموا المجتمع بإقصائهم. وعلى هذا، فلا يمكن أن يخدعونا بمثل هذا الالتفاف الماكر على الحقائق الماثلة للعيان.

إن ما حدث في ندوة الأحد خاصة، كان وصمة عار علينا، خاصة وأن هناك من المشاركين من ليس من أبناء هذا البلد، ولا يفهم من يُمثّل هؤلاء الذين انفجروا في وجهه تطرفًا وتخلّفًا. كلما سعينا إلى الأفضل إسلاميًا وثقافيًا وإنسانيًا، نجد من أبنائنا من يحاول إفساد كل ذلك. ما يقوم به ثلة من المتطرفين لا يقتصر ضرره الإعلامي عليهم، بل يطالنا جميعًا، إذ يتصور الإعلام ـ وخاصة من يأخذ الصورة من الخارج ـ أننا ـ جميعًا ـ على مثل هذا النزق الأخلاقي، وعلى هذا المستوى من الإفلاس الثقافي المدمر، وينطبع في رأي المراقب الخارجي أننا من تجهيل وإلى تجهيل.

كان يمكن أن أبتهج بما حدث لو لم يكن هناك ضيوف من الخارج؛ لأن الافتضاح الداخلي سوف يعري خطاب التطرف الذي لا زال الكثير منا لا يدرك حجم خطورته الحقيقية. لولا ما سيعكسه هذا الحدث من تصور غير واقعي عنا في الخارج؛ لفرحت غاية الفرح أن هؤلاء كشفوا ـ بكل غباء ـ عن أنفسهم أمام جميع أنواع الثقافي المحلي، وأن المجتمع بدأ يمقتهم لما يراه في سلوكياتهم القولية والفعلية من عدوانية واضحة إزاء كل جديد.

كلما التقيت بعدد من المفكّرين والمثقفين لدينا أجد شريحة كبيرة منهم لا تعي حجم الخطورة التي يمثلها هؤلاء. بعض المثقفين ـ للأسف ـ ينظر إلى هؤلاء بوصفهم تنوعًا محليًا، ولا يشجب بحزم وحسم إلا الإرهاب المتعين في القتل والتفجير.

إن كثيرًا من مفكّرينا ومثقفينا، وغالبية المشتغلين بالإعلام، لا يعون ماذا يعني هذا الحراك المنظم، ولا ما يمكن أن يدور في الندوات المغلقة والاستراحات النائية. لقد كنت ـ ولا أزال ـ ألحّ على أرباب الفكر والثقافة أن يدركوا خطورة هؤلاء على المسيرة المدنية، وعلى مستويات الحقوق الإنسانية التي نسعى لاستنباتها في مجتمعاتنا القاحلة من كل ما هو إنساني.

بإنقاذ المجتمع من هؤلاء ـ بفضحهم فكريًا ـ ننقذ الإسلام. فديننا العظيم أعم وأشمل وأشدّ احتفاء بالحياة من أن يمتلكه أمثال هؤلاء المتطرفين، هؤلاء الذين يريدون أن يجعلوه أداة صراع واحتراب داخلي ودولي، بينما هو ـ في مقاصده ـ أداة تعايش وسلام؛ لكونه الضامن القيمي الذي يكفل الفاعلية والاستمرارية لكل ما هو إنساني.

1 ـ 6 ـ من مواجهة الثقافي إلى مغارات تورا بورا

لم يحدث، وربما لن يحدث، على امتداد العالم أجمع، أن تمّت مواجهة الخطاب الثقافي بمثل ما يُواجه به لدينا؛ وخاصة من قِبَل هذه (الأقليّة السلفية المتطرفة) التي تحاول ـ بشراسة ـ فرضَ رؤيتها الخاصة على الجميع. لم يحدث إلا في القرون الوسطى (عصور الظلام) أن أصبحت المعرفة تُحارب بمثل هذا الاستنفار وبمثل هذا الاستعداء، بمثل هذا العدوان الذي يحاول وأد كل بوادر الانفتاح الثقافي والمعرفي، كما هو حادث ـ ويحدث الآن ـ في مجتمعنا المُبتَلى بالحَرُوريّة (وهي التسمية الأولى للخوارج) التي تُصِرُّ ـ رغم قِلّتها ـ على أن يسير المجتمع كله وفقًا لرؤاها الخاصة، المُتناسلة من بقايا الفكر الخَوارجي المُنقرض، وهو الفكر الذي تحاول هذه الفئة ـ الخارجة على مجتمعها ـ بعث روح الحياة فيه من جديد.

إنها حرب شعواء، تقوم بها فئة قليلة العدد، ولكنها متعصبة جدًّا، ومُنظّمة جدًّا، فئة تستغل الجهل المُستشري في جماهيرها المُستلبة؛ لتمارس بهم ـ ومن خلالهم ـ فرض ما يمكن تسميته: (حالة جهل) عامة؛ حالة تسمح لها بمزيد من النفوذ الذي يُمكّنها من فرض رؤاها الخاصة على الجميع. إنها فئة قليلة كما هي حالة الخوارج دائمًا؛ مقارنة بمجتمعاتهم التي يخرجون عليها، فئة لا تمتلك إلا تعصبها الشديد، وجهلها الفاضح، وقدرتها على خِداع شرائح المجتمع المُتدنّية في مستواها الثقافي؛ لتحارب بها كل حراك ثقافي تقدّمي، خاصة عندما ينتمي صراحة إلى فعل التحرير والتنوير.

هذه الفئة، لا تمتلك إلا خطاب الجهل. ولذلك، فهي لا تستطيع ممارسة فاعليتها إلا في مستنقعات الجهل. الشرائح الاجتماعية التي لم تحظ

بقدر من الوعي الثقافي، الشرائح الفقيرة ثقافيًا، هي الجماهير الحقيقية، أو المتوقعة، لهذه الفئة التي لا تجد نفسها إلا في بيئة الجهل، والتي تحاول ـ بأساليب شتى ـ إبقاء حالة الجهل؛ من أجل بقائها؛ لأن بقاءها مرتبط بالجهل وجودًا وعدمًا.

إن هذه الفئة الخوارجية تُدرك أن اضمحلالها مرهون بتنامي الحالة المعرفية العامة، حيث يتحرر الفرد من آلة التطويع السلبي، بتحرر وعيه العام من كل أفكار الطاعة، ومن كل سلوكيات الترويض والتطويع. إذا تحرر الناس من أسْر خطاب الجهل، وشاعت المعرفة؛ حينئذٍ، لن تجد هذه الفئة من يُصدّق خطابها؛ ولا من يؤمن بقيمها؛ مهما حاولت التماهي مع المقدس؛ ومهما ضربت على أوتار الوجداني فيه. فخطابها من حيث هو خطاب جهل، وغيبوبة وعي، سيسقط حتمًا، بمجرد حضور الخطاب الثقافي المضاد.

إذن، من الطبيعي ـ والحال كذلك ـ أن يُصيبها شيء من رُهاب خطاب المعرفة، فهو (خطاب المعرفة) بالنسبة لها ليس خطاب مجاورة، بحيث يمكن التعايش معه، وإنما هو خطاب إلغاء لها، من حيث كون المعرفة لا تحضر إلا على حساب انحسار مساحة الجهل. ومن هنا، فمن الطبيعي أن تتشنج هذه (القِلّة) بمجرد وجود الفعل الثقافي، وأن تصيبها الفعاليات الثقافية بحالة جنون جماعي، جنون يأخذها إلى حيث التخبط في الفكر والسلوك. وهو بلا شك تخبط فاضح، أي إنه يفضح خطاب الجهل من أساسه، ويعرِضُه عاريًا أمام الجميع، ومنهم جماهير خطاب الجهل. ومن هنا، فخطاب التطرف خطاب تجهيل يمارس فضح نفسه بنفسه وأمام نفسه، وليس فقط أمام الآخرين.

وهكذا نجد أن هذا الخطاب لا يستطيع الإمساك حتى بالتماسك الداخلي الذي يضمن له البقاء؛ نتيجة الافتضاح الثقافي المتواصل، بل ونتيجة الإصرار من قِبل الخطاب ذاته على مسلسل الافتضاح هذا. فهو لا يستطيع حتى إدارة أزمته الداخلية؛ إذ هو لا يعالج فضائحه الناتجة عن تأزماته مع حراك العصر وإحداثيات الحداثة؛ إلا بمزيد من الإصرار على رفع درجة التأزم، بل وعلى تأزيم جماهيره في كل أنواع علاقتهم مع الآخرين.

هذا الواقع المُطرد، يدل على أن (الجهل) ليس عَرضًا ملازمًا للخطاب، بل هو حالة جوهرية فيه، حالة تنبع من صلب تكوينه، فبمجرد انتفائها؛ يسقط الخطاب ذاته، أي ينتفي وجوده من الأساس كخطاب وكأتباع. ولهذا، تجد أن بعض جماهير هذا الخطاب قد غادروه إلى الموقف المضاد؛ بمجرد انتقالهم من حالة (الجهل) الثقافي إلى حيث خطاب المعرفة والعلم، أي إلى حيث الخطاب المضاد. فالانفتاح (الانفتاح القرائي والوجداني، وليس مجرد انفتاح التصفّح المُتربّص) على الثقافي، والاشتباك الذي هو نتيجة حتمية لهذا الانفتاح مع جدليات العصر، لا بدّ أن يضع الإنسان في سياق عصره، أي في سياق الوعي التاريخي بالمعاصرة. وهذا ما يفتقده افتقادًا تامًّا أو شبه تام خطاب الجهل والتجهيل.

إن هذه الفئة القليلة، هذه الفئة الحركية، هذه الفئة التي تمثّل رأس الحربة في خطاب الجهل والتجهيل، لا تمارس حربها ضد العلم والثقافة كفعل طارئ عليها، بل هي تمارسه كـ(حالة) تاريخية ملازمة لها، ملازمة لها تجاه كل جديد في المعرفة أو في تطورات النظرية العلمية، بل وغالبًا تجاه كل جديد في الوسائط والوسائل والتقنيات. فهذا الحراك ـ كما في تعبير الغذامي ـ حراكُ نسقٍ مُضمر، يتجلّى أحيانًا في هذا الموقف أو ذاك، بصرف النظر عن طبيعة الأشخاص والوقائع.

إن هذه الفئة التي تواجه الثقافي الآن، وتُعادي كل ممارسات الانفتاح، وتحارب كل حقوق المرأة، ويلتهب وجدانها بذهنية التحريم، وتنادي بالعودة إلى عصر: الحريم، وتُشرّع لممارسة الاضطهاد، وتُشرعن واقع الاستبداد، وتقف ـ بكل جهل وصلف وعناد ـ ضد كل تقدّم وتطوير، هي ذاتها الفئة التي وقفت من قبل ضد بدايات التعليم النظامي، تعليم الذكور، وتعليم الإناث أيضًا.

لا أقصد ـ هنا ـ أنها الفئة ذاتها بأشخاصها وتنظيمها، وإنما أقصد أنها هي الفئة ذاتها؛ من حيث هي امتداد فكري وإيديولوجي، امتداد مباشر وصريح للأقوال وللأنماط السلوكية. فهؤلاء الذين نراهم اليوم مشاغبين معتدين على الفعاليات الثقافية، هم التلاميذ المباشرون لأولئك الذين كانوا بالأمس القريب قد وقفوا ضد التعليم النظامي، وأفتوا صراحة بأنه حرام، وأن من يؤيد هذا

التعليم النظامي (الذي يشابه التعليم في الغرب، وهنا علة التحريم) فهو بزعمهم محارب للدين، ومستعلن بالفساد المُبين!.

الكلمات هي نفسها، والمبررات هي نفسها، والمرجعيات الإفتائية هي نفسها، والبنية الاستدلالية هي نفسها، والتهم (التكفيرية أو التفسيقية أو التضليلية) هي نفسها. ولا تختلف إلا الوقائعُ وأسماءُ المُتَّهَمين أو المُتَّهِمين.

هؤلاء الغلاة المتطرفون الذين يعبثون بفضائنا الاجتماعي باسم الشغب الاحتسابي، طالما كانوا ـ ولا يزالون إلى حدّ كبير ـ حجر عثرة في كل طريق تقدّمي، وفي كل تشريع حقوقي. لقد وقفوا ضد كل خطوات التقدّم بلا استثناء. طبعًا، لا أقصد: مشاريع التنمية المتعلقة بالبناء المادي، من مواصلات ومشاريع عمرانية وخدماتية.. الخ، وإنما أقصد: الخطوات التقدّمية التي تتماس مع الإنسان وتطلعاته، أي التي تُعنى بصناعة وتطوير وتنمية الإنسان روحًا وعقلًا وجسدًا. ففيما يخص هذا الجانب، يعرف الجميع كيف كان هؤلاء القلة القليلة دائمًا في حالة: استبسال احتسابي؛ بغية إبقاء الإنسان على حالة الجهل والتخلّف التي وجدوه عليها؛ ليكون مادة سهلة الالتهام لخطابهم المأزوم.

لا يمكن أن تدرك جناية هذا الخطاب على الوعي العام؛ ما لم تضعه في سياقه التاريخي، وترى طبيعة مواقفه منذ أكثر من سبعين عامًا. وحينئذٍ، لن تعجب من مواقف سدنة هذا الخطاب، ولا من جماهيريتهم الغوغائية البائسة. فما يقومون به الآن، هو (حالة طبيعية) في سياق سلوكهم التاريخي. ما يقومون به اليوم من شغب لمواجهة الثقافي، يُمثّل امتدادًا لسلوكيات هذا الخطاب في مواجهة كل خطوات التحديث التي بدأت منذ توحيد هذا الوطن، وأهمها: خطوات تطوير التعليم.

يمكننا اليوم أن نقف على كثير من صور الشَّغْبَسَة (الشغب الاحتسابي) في كثير من مناحي الحياة، وأن نلمس ملامح التطلعات الطالبانية مع كل مشروع تنموي يتغيّا الرقي بالإنساني إلى مستوى ما وصل إليه الإنسان في العالم المتحضر. وبما تكون المناسبات الثقافية ذات الطابع الانفتاحي هي الأكثر كشفًا عن هذا التزمت المحلي الخاص، التزمت الذي يتكرر شغبه علينا ـ بصورة دورية ـ على مدى أكثر من سبعة عقود.

ربما تأخر الناقد الثقافي عن رصد هذه الظاهرة، وتحليلها بمستوى ما هي عليه من تأثير لم يتمّ تحديد أبعاده إلى الآن. لكن، قد يكون من المبهج في سياق هذه الفعاليات الثقافية التي كان معرض الكتاب الدولي بالرياض ميدانها، والتي مارست تلك القِلّة القليلة المتطرفة شغبها المعتاد عليه، أن يخرج علينا الدكتور: عبد الله الوشمي بكتابه (فتنة القول بتعليم البنات)، وكأنه يُواجه هذا الشغب الدوري الذي يمارسه خطاب الجهل بكتاب توثيقي، يضع هذا الشغب ـ بكل تنويعاته ـ في سياقه التاريخي، بحيث يتضح للجميع أن الموقف التقليدي الذي يتخذه خطاب الجهل من الانفتاح المعرفي ليس موقفًا طارئًا، وإنما هو نمط سلوك، رافق كل تحولات التنمية، منذ بداياتها الأولى وإلى الآن.

يُمثل كتاب الوشمي ردًّا غير مباشر، ولكنه حاد وصريح وجذري، على المواقف السلبية لخطاب الجهل، عن طريق استعراض مُوثّق لمواقفه التاريخية، وللتحولات التي طالت بعض أطيافه، ولضحايا تلك المواقف؛ بحيث يتضح ـ من خلال كل ذلك ـ أن هذا الخطاب لم ينتج عنه، في كل مواقفه الماضية من تعليم المرأة؛ إلا تأخر مسيرة التنمية البشرية النسوية لدينا. وهذا ما نتج عنه أن يصبح جيلٌ نسويٌ كاملٌ ضحيةَ مُمانعة حمقاء، جيلٌ تمَّ نحره روحًا ووعيًا بممانعة خطاب الجهل. وللأسف، لا يزال الجرح نازفًا حتى الآن، ولا يزال الجاني يطالب بمزيد من الضحايا في مواقع أخرى، لم يَحكم فيها الزمنُ بعدا!، ولا زال المُغفلون من جماهير هذا الخطاب المتطرف، يتقدّمون بالقرابين تلو القرابين من أبنائهم وبناتهم، وهم يحسبون أنهم يُحسنون صنعًا.

ومع أن الوشمي يمارس توظيف الوثائق على نحو يجعله متواريًا برؤيته خلفها، ويجعلها هي المتحدث الأول، إلا أن رؤيته كانت حاضرة في ثنايا تلك السطور بواسطة لغة تحليلية هادئة، وحاضرة بين السطور لقول ما لا يقال صراحة، بل وحاضرة خلف السطور في المعنى النهائي لطرحه المتألق. فهو يدرك ماذا يُقدّم، وخطورة ما يُقدمه، كما أنه على وعي تام بالخطوة القصوى لعمله، أي لمؤداه النهائي، من حيث كونه كتابًا يفضح مسيرة خطاب الجهل والتخلّف، بل ويضع هذا الخطاب في سياقه الخاص، سياق الهزيمة الحتمية التي لا بدّ أن تأتي، ذلك السياق الذي يجعل من هزيمته التاريخية (هزيمة التطرف) في كل موقف، مسألة وقت؛ لا أكثر!.

لكن، ومع أن الوشمي يكشف عن طبيعة (الوعي المتخلّف) الذي لا يُدرِك تخلّفه إلا بعد ما يتجاوزه الزمن بمراحل، إلا أنه يضع يده منذ البداية على المسألة الأهم في هذا السياق. فإذا كان هذا الخطاب سيدرك في كل واقعة ـ وعلى نحو مُتكرر ـ أنه مارس عملًا غوغائيًا يتّسم بإدامة التجهيل وإعاقة التنمية، أي إنه سيعي خطأه في كل واقعة، ولكن بعدما يتجاوز الزمن تأزمات الواقعة، ويصبح الإقرار بها من البدهيات، فإن هذا لا يدعو للتسامح معه؛ بدعوى أن الزمن كفيل بإقناعه؛ فالمسافة الزمنية بين الممانعة والاقتناع، مسافة لها ضحاياها من الأبرياء الذين يدفعون ثمن الممانعة الحمقاء.

من الواضح أننا طالما دفعنا ثمن مجاملة ومهادنة هذا الخطاب، عندما قدّمنا كثيرًا من الضحايا الأبرياء: ضحايا الحقوق المؤجلة، فلماذا نحن مجبرون على دفع المزيد؟. لهذا كانت عبارات الإهداء التي وضعها الوشمي على الصفحة الأولى لهذا الكتاب مُوجّهة إلى: (إلى كثيرات../لم تفلح مدارس المحو/باقتلاع شجرة الذنب الكبيرة/التي غرسها المجتمع../إليهن جميعًا/ شيء من الإجابة). وهذا يعني أن الخطيئة أكبر من التكفير، بل وأكبر من كل محاولات التكفير؛ لأن الزمن لا يعود، وما يمضي من العمر لا يمكن استدراكه بالندم. ومن الواضح أن الجريمة هنا، شجرة كبيرة، شجرة تستعصي على الاقتلاع، شجرة لا تزال تُثمر البؤس التاريخي باستمرار. فالحرمان من التعليم جريمة يصعب تلافيها، وستبقى رغم كل تعليم لاحق جريمة كبرى، جريمة تتناسل وعيًا مأزومًا في الأعقاب تلو الأعقاب.

ولأن الوشمي ـ في تقديري ـ لم يقصد الواقعة (فتنة القول بتعليم البنات) لذاتها، أي لكونها حالة نسوية، بحيث يمكن وضعها في سياق الخطاب النسوي العام، فقد عمد إلى ربط الواقعة (الفتنة!) بسياقات مماثلة، تحكي مواقف خطاب الجهل والتخلّف من أي حراك تقدّمي. ومن هنا، جاءت إشاراته إلى موقف هؤلاء من التعليم النظامي للبنين، حيث كان خطاب الجهل والتخلّف، كما يشير الوشمي ص 49 و 65، يحارب المدارس النظامية للذكور؛ فهو كان يعدّها من أدوات الإفساد؛ لأنها بدعة، ولأنها تُعلّم اللغات (لغات الكفار، حيث سيؤدي ذلك إلى الانفتاح على علومهم وثقافاتهم!، وهو

محظور سلفي) ولأنها تُعلّم الجغرافيا التي فيها أن الأرض تدور، والقول بأن الأرض تدور ـ في تصور السلفية المحلية ـ كفرٌ مبين!. ولهذا مارس أتباع هذا الخطاب كل أدوات الحرب المُمكنة، إلى درجة (هَجْر) كل من أدخل أبناءه المدارس النظامية؛ بوصفه مُبتدعًا في الدين، أو مُعينًا على الابتداع!.

فالموقف إذن ليس موقفًا من الأنثى من حيث هي أنثى فحسب، بل هو موقف يُمليه التخلّف البائس على ضحاياه البؤساء، أي من حيث كون خطاب التخلّف خطابًا مضادًا لكل حراك معرفي ولكل حراك تقدّمي. ولهذا أشار الوشمي إلى مواقف مشابهة في البيئات المُتخلّفة الأخرى، كما في العراق مثلًا، حيث مارس خطاب الجهل الموقف نفسه، مع بدايات افتتاح المدارس النسوية في جنوب العراق، أي إنه موقف المتخلّفين، كل المتخلّفين، أينما وُجدوا، وأنىّ وُجِدوا. ولهذا، أشار الوشمي أيضًا (ص 61 من كتابه)، إلى أن أحدهم حَكَمَ بتحريم الأكل بالملاعق وعلى الكراسي؛ لأن ذلك ـ بزعم هذا المتطرف ـ مشابهة للمشركين. وليُظهِر الوشمي أن هذا نسقًا أكثر منه وقائع منفصلة، ربط ذلك (ص 62) بموقف هذا الخطاب المتزمت من قرار دمج رئاسة تعليم البنات بوزارة التربية، وكيف قام هؤلاء بتصوير القرار وكأنه خروج على قطعيات الدين، بل ولقرب زمن الواقعة كان لهؤلاء مواقف كاريكاتورية مضحكة، لا نزال نذكرها، ولا تزال تُضحك وتُبكي في آن!.

إن هذا الربط، الذي يضع الموقف من تعليم المرأة في سياق عام أكبر هو سياق التخلّف، حيث ربطه بامتداد التخلّف عبر الجغرافيا، وامتداده عبر التاريخ (من بدايات التعليم النظامي للذكور، إلى قرار الدمج، مرورًا بقرار تعليم البنات)، وامتداده ـ أيضًا ـ عبر التنوع في الوقائع (تحريم اللاسلكي، وتحريم الأكل بالملاعق، وتحريم الأكل على الكراسي)، هو ربط تحليلي، أعتقد أنه يَقرأ سلوك ممانعة وشغب خطاب الجهل، أكثر مما يقرأ موقف هذا الخطاب من تعليم المرأة. أي إنه ليس قراءة في تفاصيل جريمة واحدة، كان ضحاياها بالملايين، وإنما هو قراءة في سلوك إجرامي متصل، من خلال التركيز على جريمة واضحة المعالم، بل من خلال جريمة أصبحت واضحة جدًا في وعينا العام، إلى درجة يكاد الجميع أن يمسكوا بكل دلائل الإدانة والاتهام.

ينقل الدكتور عبد الله الوشمي ص 18 من كتابه، قول أحدهم معارضًا تعليم المرأة: «إن تعليم الفتاة حرام ومن يقوم بتعليمها فاسق فاجر، ويدفع بالفتاة إلى طريق الحرام» إن هذه ليست مجرد كلمة عابرة، لرجل عابر في الزمان والمكان، وإنما هي ـ كما تزعم لنفسها ـ حُكم ديني صادر عن خطاب الجهل في المسألة النازلة (تعليم المرأة). إنها لغة خطاب، قبل أن تكون حكم فرد. بل هي ليست مجرد لغة خطاب في سياق ظرفي محدود، وإنما هي لغة (نظام عقل) تحكم مجمل وعي هذا الخطاب، وتحدد مواقفه المبدئية، من حيث هو: خطاب تحريم.

ولأن الوعي التقليدي المُتخلّف لا يستطيع مواكبة التحوّلات التي تفرضها المدنية المعاصرة على الواقع، فإنه يُجابهها بالرفض. وبما أنه لا يستطيع أن يجد مُبررًا لهذا الرفض من داخل هذا الجديد ذاته، أي بفحصه وتحديد طبيعته ومكوناته، ومن ثم، إصدار الأحكام المدنية التفصيلية بشأنه، فإنه يهرب من كل هذا إلى آلية سلبية، آلية الرفض الديني (التحريم). ومن الواضح أن الرفض هنا لا يتأتى له إلا من هذا الطريق الوجداني، الذي يسوق به جماهيره المأخوذة بالوهج الشعارتي إلى حتفها؛ بعد أن يقدّم لها ثمن الحرمان، وعدا مُزورًا بالغفران.

جماهير خطاب الجهل والتخلّف، تكتفي بسماع مثل هذا (الشعار) التحريمي، مضمخًا بالنصوص؛ فتسارع إلى التصديق والتصفيق. وتزداد المأساة مأساوية؛ حينما يصدر هذا التحريم من بعض رموز السلفية التقليدية، التي عززت رمزيتها بمظاهر مخاتلة من التورّع الشكلاني، ومن المزايدة في التحريم على بقية أطياف هذا الخطاب. وحينئذٍ، يتحوّل حكمها التحريمي إلى مشروع وجداني عام، بحيث يبدو وكأنه مشروع فوق الجميع، بل وفوق كل شيء، مشروع لا يخضع لمنطق العقل ولا لمنطق الشرع ولا لمنطق الواقع. وبهذا يجري تغييب الاستدلال (إذ لا مجال له في مثل هذه الوقائع المدنية الحديثة)، في مقابل استحضار التهم الكبيرة والمستفزّة، وتضخيم الشعارات الجوفاء التي تخطف قلوب التائهين في ظلمات التقليد؛ لتقوم مقام الدليل، عند غياب الدليل.

ومنذ أصدر سدنة خطاب الجهل والتخلّف حكمهم (الفضيحة) بتحريم

التعليم النظامي للذكور، ثم التراجع عنه لاحقًا، والاكتفاء بتحريمه للإناث، ثم التراجع عن هذا أيضًا وتحريم... الخ سلسلة المحرمات، منذ ذلك، وكل ما لم يألفوه يدخل في دائرة الحرام. والعلة الخفية الكامنة في أعماق اللاشعور، أننا «ما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين» بينما التعليل الظاهر، الطافح على منافذ الوعي الكسيح، أن التعليم حرام، أو أنه ذريعة إلى الحرام، يجب سدّها بآلية التحريم الشمولية: سدّ الذرائع. ولهذا، أشار الوشمي ص 49، إلى أن بعض من فتح مدارس حديثة، اضطر إلى فتحها تحت مسمى: (كُتّاب) هروبًا من مسمى: (مدرسة)؛ لأن هذا المُسمّى الأخير حديث، وفيه ما يشير إلى شيء لم يكن بالأمس. بينما المُسمّى الأول، يشير إلى ارتباط الفعل التعليمي بالقديم. ولا شك أن هذا يبعث الطمأنينة في قلوب جماهير خطاب التقليد.

إن هذا الهروب من كل جديد، ولو بتغيير مُسمّيات الأشياء، يؤكد أن الموقف في أصله ليس دينيًا، وإنما الذي يحدث، أنه يتمّ التصدي لكل جديد بأقوى الأسلحة القادرة على التصدي، وهو هنا: الدين. وهذا الهروب أو الرفض، لا تقوم به الجماهير من تلقاء أنفسها ابتداء، وإنما تفرضه عليها أسماء كبار، أو أسماء مُكبّرة، ، لها وزنها في تراتبية خطاب التقليد والتبليد السلفي. ومن المعلوم أن هذه الأسماء الكبار، لا يستطيع الجماهيري البائس أن يتنكر لرمزيتها العالية، فضلًا عن أن يستطيع معارضتها على مستوى الفعل السلوكي المتعين. فالجهل هنا ليس مجرد واقعة جماهيرية، بحيث يمكن العمل على محاصرتها بالفعل التعليمي، وإنما هو هنا منتج تراكمي لإيديولوجيا خطاب الجهل والتجهيل، إنه منتج تراكمي، يمارس ـ أيضًا ـ دوره في التمدد، أي في محاصرة عملية التعليم.

لا يحاول المؤلف في كتابه التوثيقي تحديد الأسماء (أسماء الأشخاص) صراحة، مع أن توثيقه الدقيق للمقولات، يجعل من الممكن ـ لمن أراد! ـ الوصول إلى تلك الأسماء الكبيرة في تاريخ خطاب التقليد السلفي، تلك الأسماء التي هاجمت التعليم النظامي الحديث بلسان الدين الحنيف، وأصدرت عليه أقسى الأحكام. فالوشمي هنا يذكر الأسماء ولا يذكرها!. وربما كان لا يريد أن يجرح مشاعر عشاق هذه الأسماء المُكبّرة؛ لأن مواقفهم كانت

ولا تزال فضائح كبرى، لا تفضحهم بأنفسهم فحسب، وإنما تفضح أيضًا تلاميذهم، وكل المتماهين مع خطابهم الانغلاقي، بل هي فضيحة مُدوية لكل خطاب التقليد. ولأن الأسماء كبيرة، والفضائح كبيرة أيضًا، وجد الوشمي أن في (صراحة) الإحالات ما يكفي ويفي، ربما من باب: (الضرب في الميت حرام!)، و(ارحموا عزيز قوم ذل!)، و(من ستر مسلمًا ستر الله عليه!)، و(اذكروا محاسن موتاكم!).

لقد كانت التهم التي صرّحت بها هذه الأسماء تهمًا فظيعة، تهمًا تفضح طبيعة تفكير هذا الخطاب السلفي الانغلاقي. فالوشمي يذكر ص 81، قصة ممانعة (علماء الدين) واحتجاجهم على إدارة المعارف؛ لأنها تُعلّم الرسم واللغات والجغرافيا. وينقل ص 144، قول أحد كبار المُمَانعين لتعليم المرأة: «إني أنصح لكل مسلم أن لا يُدخل ابنته أو أخته في هذه المدارس التي ظاهرها الرحمة، وباطنها البلاء والفتنة، ونهايتها السفور والفجور، وسقوط الأخلاق والفضيلة»، ويقول أيضًا: «إن تعلم المرأة سبب لتمردها».

سيفاجأ كثيرون؛ عندما يرجعون إلى مصدر هذا الكلام الخطير (الدرر السنية ج 16 ص 74) ويعرفون أن مثل هذه التهم التي تمسهم الآن جميعًا؛ بحكم أن الجميع أدخل بناته هذه المدارس، هي تُهمٌ صادرة عن رمز له قيمته الاعتبارية في الخطاب السلفي، وليست التهم صادرة عن (طالباني ضال)، أو عن (قاعِدي مُغرّر به). ألا يكفي أن تقرأ في الدرر ج 16 ص 97 قول عالم سلفي كبير/مُكبّر: «فاجأنا خبر فادح ومصيبة عظيمة وطامة كبرى، ألا وهي فتح مدارس لتعليم البنات في المملكة العربية السعودية»، وأن تقرأ: «يا أهل الغيرة والأنفة اسمعوا لهذا التصريح الشنيع الذي يُقصد منه إرغام أهل الخير [يقصدون أنفسهم، وهي تزكية للنفس لا تصدر إلا عن...] ومجاراة الأمم المنحلة في تعليم بناتهم الحساب والهندسة والجغرافيا، ما للنساء وهذه العلوم»، ألا يكفي أن تقرأ هذا؛ لتعلم كيف يتمّ خداع الجماهير، ولتعلم أين كانت البذرة الطالبانية كامنة على مدى نصف قرن من الزمان؟.

هذه الآراء الصاخبة المتشنجة، رغم بدائيتها الصارخة، وتطرفها

اللامعهود، كان يمكن أن توضع في إطارها التاريخي، ويتم التجاوز عنها، بوصفها تعبيرًا عن وعي مختلف، لا يزال هو السائد في مجتمع السلفية وفي بيئات السلفيين. لكنها لم تكن كذلك، بل كانت تصدر بوصفها فتاوى، تُقرر حكم الدين في المسألة، أي إنها كانت تُطرح كأحكام دينية أزلية، تُعبّر عن مراد الله في هذه المسألة المدنية. وهنا، لا يمكن تجاوزها أو التغاضي عنها؛ لأنها أحكام باقية بقوة ثبات الحكم الديني؛ ولأنها ـ أيضًا ـ تُشرعن لسلوك تقليدي مماثل، لا نزال نعاني منه في مواجهة كل جديد، حتى أصبحت مسألة علاقتنا بكل صُور التحديث: مسلسل فضائح، لا ندري متى تنتهي!.

إذن، المسألة ليست واقعة تاريخية، حدثت وانتهت وطواها الزمان، بل هي نمط تفكير فاعل متواصل، نمط يصدر عن خطاب الجهل والتخلّف، يُغذيه هذا الخطاب ويتغذّى به.

بإمكانك أن تأخذ هذه النصوص التي تتهم تعليم المرأة بالفسق والفجور وانحلال الأخلاق، وتضع مكان (تعليم المرأة) أية قضية راهنة، أية قضية يُمانع فيها خطاب الجهل والتقليد. خذ مثلًا (قيادة المرأة للسيارة)، أو (تعيين المرأة في المناصب الكبرى)، (بطاقة هوية المرأة)، وضعها في النص السابق مكان تعليم المرأة. لاحظ أن النص سيصبح على هذا النحو: «إني أنصح لكل مسلم أن لا (يسمح لابنته أو أخته بقيادة السيارة) التي ظاهرها الرحمة، وباطنها البلاء والفتنة، ونهايتها السفور والفجور، وسقوط الأخلاق والفضيلة» ومرة أخرى: «إني أنصح لكل مسلم أن لا (تُعيّن ابنته أو أخته في هذه المناصب) التي ظاهرها الرحمة، وباطنها البلاء والفتنة، ونهايتها السفور والفجور، وسقوط الأخلاق والفضيلة» وأيضًا: «إني أنصح لكل مسلم أن لا (تستخرج ابنته أو أخته هذه البطاقة) التي ظاهرها الرحمة، وباطنها البلاء والفتنة، ونهايتها السفور والفجور، وسقوط الأخلاق والفضيلة» والنص الثاني: «إن تعلّم المرأة سبب تمردها»، ضع الجملة على هذا النحو: «إن (قيادة المرأة السيارة) سبب لتمردها» وهذا ما يقال الآن صراحة، ولم يتغيّر الخوف من تمرد (تحرّر) المرأة. وهكذا، ضع ما شئت، ستجد أنها التُّهم نفسها. إنها التُّهم التي تسمعها الآن في هذه المسائل وأشباهها، وستسمعها بعد اليوم في كل جديد؛ ما دام مسموحًا لخطاب الجهل والتقليد أن يمارس خداعه باسم الدين.

لقد تعمّدت تكرار النص السابق، مع تغيير المسألة المُعترض عليها؛ لأن استشعارها ضروري للوعي بحجم المأساة، ومن ثمَّ، قطع الطريق على مسيرة الدجل الرائج في أوساط المتطرفين. المأساة، كما أنها لم تنته بانتهاء ممانعة التقليديين لتعليم المرأة، فهي كذلك لن تنتهي حتى ولو تجاوز التقليديون كل المسائل الحديثة التي يمانعون الآن فيها، ووافقوا عليها. ستبقى المأساة، ما بقي خطاب التقليد مثيرًا للشغب، ومؤسسًا للتخلّف، ومانعًا لكل تقدّم باسم الدين.

وإذا كان كثيرون يتصورون أن مثل هذه التهم التي تصِم المخالفين بالفسق والفجور، لم يعد من الممكن تصورها الآن، فهذا جهل فاضح بطبيعة خطاب التقليد. فهذه التهم الكبيرة حاضرة، وبقوة. فإلى ما قبل سنوات معدودة، كان بعض متعصبي خطاب الجهل والتقليد (الخطاب السلفي) يصف من يقتني الفضائيات بأنه (ديّوث)، وبعضهم يفتي برد شهادته بمجرد اقتنائه الطبق الفضائي (الدش)!.

الآن، أصبحت الأغلبية الساحقة من جماهير هذا المتعصب الانغلاقي يضعون الأطباق فوق منازلهم علانية!. وانتقلت تُهمة (الدياثة) إلى مسائل أخرى جديدة. ولقد سمعت بعضهم يفتي ـ جادًا غير هازل ـ بأن من يرضى، ولو على مستوى القناعة الفكرية، بأن تحصل إحدى محارمه على بطاقة هوية، فهو (ديّوث). ولن تنتهي هذه التهم؛ ما لم يتخذ الجميع موقفًا من هؤلاء المتعصبين المتطرفين، الذين يقفون لكل تطوير، بل ولكل تشريع أو تنظيم يتماس مع مبادئ حقوق الإنسان، بالمرصاد.

ولكي نكون أكثر وعيًا بخطورة هذا الخطاب السلفي علينا، يجب أن نتخيل هذا الخطاب الانغلاقي وقد انتصر في معركته ضد التطوير، أي أن نتصوّره ـ مثلًا ـ وقد استطاع منع التعليم. ماذا لو حدث هذا؟. يعرف الجميع أنه لو حدث هذا فلن يكون الأمر مجرد كارثة بمستوى واحد، بل بمستويات متعددة، لو حدث هذا فسنكون بمستوى من الجهل بحيث لن نستطيع حتى قراءة الكارثة، لأن الكارثة ذاتها ستحجب عنا إمكانية رؤيتها. أي إننا سنكون على مستوى من الجهل والتخلّف، إلى درجة لا نعي فيها واقعنا المتخلّف. فالتعليم النظامي، بكلا طرفيه: بنين وبنات، كان موضوعًا للرفض من قبل هذه

(القلة) المتعصبة، التي تُحرّك وجدانيات الجماهير بالشعارات التي تضرب على وتر الدين من جهة، وعلى وتر التقاليد الذكورية من جهة أخرى.

لقد أشار الوشمي ص 68، إلى أن التعليم النظامي للذكور لدينا قد تمَّ بما يشبه الإكراه، كما يشير ص 80، إلى أن السلفيين التقليديين كانوا يهجرون أي شخص يتولى التعليم بالمدارس، بزعم أن هذه المدراس بدعة، وأن المدرّس فيها مُعينٌ على البدعة..!. ومن الواضح أن هذا الموقف المتزمت يشير إلى أي حدّ وصل رفض التعليم عند الخطاب التقليدي، الذي هو في الحقيقة رفض لكل جديد في سياق تطوير الإنسان.

يلاحظ الوشمي على امتداد كتابه حركة التحوّل من الرفض إلى القبول، بمجرد تحوّل هذا الشيء الجديد اللامألوف إلى شيء مألوف، خاصة لدى الجماهير التي يخدعها الخطاب التقليدي بمقولاته المتلبسة بالأدبيات الدينية، ثم تكتشف تلك الجماهير أن كل ما قاله العالم السلفي عن المسألة لم يكن أكثر من أوهام، فضلًا عن ما يقوله العوام وأشباه العوام. ففي ص 65، يذكر كيف انصرف الناس عن التعليم النظامي للذكور، نتيجة أن التقليديين أصدروا حكمهم عليه بأنه: حرام. لكن، ما إن اتضحت لهم منافع التعليم؛ حتى بادروا إليه بكل صبر وإصرار.

وهذا ما حدث أيضًا في تعليم البنات، فالوشمي يذكر ص167، حكاية ذلك الرجل الذي كان يجوب الأسواق مُحذّرًا من خطر تعليم البنات، لكنه بعد أربعين سنة جاء (يتوسّط) لبناته المتخرجات في الجامعة، من أجل أن يظفرن بفرصة التعيين: مُعلّمات. ومعنى هذا أن الرجل الذي وصل به الأمر إلى حدّ قيادة حركة احتجاج ضد تعليم البنات، اقتنع بتعليم البنات في عشرين سنة أو أقل؛ لأن المرأة تحتاج لثماني عشرة سنة، منذ دخولها التعليم، حتى تتخرج.

ولا يقتصر الأمر على هذا النوع من الرافضين، أي على الذين يرفضون الجديد، ثم يقبلون به بعد أن تتساقط الأوهام التقليدية عن أعينهم، بل لقد كانت الجماهير المؤيدة لموقف خطاب الجهل من تعليم البنات، لا تعي سببًا حقيقيًا لموقفها الرفضي. يذكر الوشمي ص59، مثالًا على ذلك بالرجل الذي

كان مرافقًا للوفد الذي زار الرياض معترضًا على تعليم البنات، وعندما غادر الوفد الرياض بقي هو فيها، وقَبِلَ وظيفة في رئاسة تعليم البنات، وعندما سأله ابن عمه: كيف يقبل هذه الوظيفة وهو قد جاء معترضًا ـ اعتراضًا دينيًّا ـ على تعليم البنات، قال: «قيل تعال، فجئت، ولم أعرف لماذا جاؤوا» وكثير من جماهير (الأقلية) المتطرفة، تُساقُ بشعارات الدين، وتأتي!، ولكنها لا تدري لماذا جاءت، وإلى أين سيذهب بها.

إن هؤلاء الذين يجري استغفالهم الآن، من قبل هذه (الأقلية) المتطرفة، الأقلية التي تخدعهم بشعارات الدين، سيفيقون بعد حين، وسيكتشفون أنهم كانوا مجرد أدوات تستخدم في الصراع الإيديولوجي، الذي يحاول خطاب الجهل والتقليد الإمساك بمكتسباته الواقعية من خلاله. وهذا ما يكشفه هذا الكتاب في مؤداه النهائي، حيث تظهر الوثائق والوقائع أن الدين وشعاراته المقدسة، تمّ توظيفها لتنفير الناس من أقدس الأشياء لدى الإنسان، أي من التعليم الذي كان ولا يزال مسألة: حياة أو موت .

وكما جرى استغلال منظومة الدين، فقد جرى توظيف الخرافة، بعد إضفاء الطابع الشرعي عليها. وهذا ما نراه ص 56، في قصة الرجل الذي كان مؤيدًا لتعليم البنات، وكان التقليديون من أهل بلدته يرونه بهذا خارجًا على قطعيات الدين. ولهذا، فعندما سافر إلى الرياض مؤيدًا تعليم المرأة ومرض في سفره هذا، قام التقليديون بتفسير الأمر على نحو خرافي. فقد زعموا أن مرض الرجل ليس إلا عقوبة من الله نزلت به؛ لأنه بزعمهم خرج على رأي الدين وأهله. وطبعًا، الدين هنا ما يرونه دينًا، ورأي الدين هو رأيهم. فهم الدين؛ حسب هذا المفهوم، ومن عارضهم عارض الدين!.

هكذا ينجح هؤلاء في وضع الإنسان التقي الذي لا يمتلك آلية الفرز بين ما يرونه خيارات متضادة، يستحيل الجمع بينها. وهذا ما يشير إليه الوشمي ص18 بقوله: «أصبح المجتمع حائرًا بين من يبشرونه بالنهضة، ومن يحذرونه من ارتكاب ما يغضب الله» وهذه إحدى الآليات الجهنمية التي يمارسها الخداع التقليدي للجماهير، حيث يتمّ إيهام البسطاء بحرمة ما ليس بحرام، ثم يضعونه أمام خيار لم يكن خيارًا أصلًا. وهكذا يتصور التابع التقليدي ـ في ظل غياب/

تغييب النقد الذي يُعرّي هذا التزييف ـ إنه يختار بين حرام وحلال. بينما هو في الواقع يختار بين الحلال، وأوهام التقليديين عن الحرام. فيضحي بأغلى الأشياء في سبيل (وَهْم) في رأس جاهل لا يستطيع استيعاب ما يجري أمام ناظريه. وبهذا يُضطر الإنسان البسيط إلى تحمّل وِزْر جهالات هؤلاء الجهلاء، ولربما طالت جنايتهم الأبناء إلى الأحفاد.

هؤلاء الجهلاء المُحرّضون على كل جديد، هم منبع التعصب والتشدد الذي لا ينضب؛ نتيجة ضيق الأفق لديهم، ومن ثم، اعتمادهم ـ نتيجة هذا الضيق ـ على قراءة كسيحة للموروث، قراءة غير قادرة حتى على الوعي بالإمكانيات الكامنة في ذلك الموروث. ولهذا، لم يكن من المُستغرب أن يتخرّجَ الخوارجُ الإرهابيون على مقولات هؤلاء، وأن يكون هذا التيار الذي ينتظم هؤلاء المحرّضين، هو الداعم بالفعل والقول، أو بالصمت الدال للإرهاب على مستويي: الفكر والسلوك المباشر. فهؤلاء يجعلون من هذه المسائل المدنية الخالصة (كتعليم البنات..) مسائل ذات دلالات دينية عميقة، يربطونها بشكل مباشر أو غير مباشر بأصول الاعتقاد. وحين يصل الأمر إلى هذا الحد؛ يستطيعون ـ بسهولة ـ نزع الشرعية عن الجميع، وإعلان الحرب على كل المخالفين لهم، بزعمهم أنهم يدافعون بذلك عن الدين ضد أعداء الدين.

وبما أن الإنسان الجماهيري الساذج، يُؤخذ ـ على حين غرة من جهل! ـ بمثل هذا الخطاب الشعاراتي الذي يدّعي حماية الدين ضد أعدائه، فإنه يمكن ـ وبسهولة متناهية ـ أن ينساق إلى أقصى حدود التطرف، بل وإلى القتل، فيما لو تمّ إيهامه أنه بهذا ينافح عن صريح الدين. وكمثال على هذا الانسياق الأعمى، يذكر الوشمي ص 31، أن إحدى المناطق التقليدية كادت تقتل مندوب تعليم البنات، بعد أن خطب خطيب الجمعة عن (منكر تعليم البنات)، وكان هذا المندوب حاضرًا الصلاة، والناس لا يعرفونه؛ لأنه لم يحضر إلا قبل ساعات، فسارع بالهروب. ولولا هروبه؛ لكان من المقتولين بفتوى متهورة من فتاوى تيار المتطرفين الإرهابيين.

ليست المعضلة هنا في هؤلاء البسطاء السذج، الذين سمعوا من خطيب

الجامع أن دينهم يتعرّض للخطر، وأن (أعراضهم) ستستباح!؛ فسارعوا إلى محاولة قتل أقرب المتهمين بهذا العدوان على الدين وعلى العرض، بل المعضلة تكمن في خطاب الجهل المُحرّض بجهله ونزقه وضيق أفقه. فسدنة هذا الخطاب يعون طبيعة ما يفعلون، أقصد طبيعة التحريض الذي يمارسونه، وما سيؤدي إليه من نتائج؛ عندما يتمّ إشعاله سُعارًا في قلوب جماهير البسطاء. وهؤلاء البسطاء لا يدركون طبيعة التحريض، ولا أهدافه التي يتغيّاها خطاب الجهل والتجهيل.

إن هؤلاء البسطاء قد يدركون في لحظة انتباه عابرة، أن تشنج هذا الخطاب ينطوي على مبالغات كبرى تتجاوز حدود المعقول. لكنهم لا يتصورون أن الكذب الجلي والبهتان الصريح، عملان قد يمارسهما خطاب الجهل؛ تحت مبررات النصح والإصلاح، وبراحة ضمير!. فنتيجة التلبس بالديني، والتمظهر بالتقوى، يرى الجماهيري الساذج أن هؤلاء المُحرّضين قد يتطرفون عن (حسن قصد!)، وقد يمارسون العنف، ولكنهم ـ في تصوره الساذج ـ لا يكذبون!، فالكذب إذا ما خالط رسالة الواعظ سقط وسقطت من الأساس.

لنقف قليلًا عند هذا الأمر الهام، ونتساءل: هل صحيح ـ واقعيًّا ـ أن رجال الدين لا يكذبون، أو أنهم يتحرّجون من الكذب والبهتان؟. الوشمي في كتابه ص 62، يذكر أن الكذب الصريح، بل وشهادة الزور، قد يمارسها هؤلاء؛ تحت مبررات النصح والإصلاح (الإصلاح من وجهة نظرهم؛ كمنع التعليم مثلًا)، فيذكر قصة محاولة المتطرفين منع مدرستي جدة بشهادات كاذبة، ويعقب على ذلك بقوله: «وجدنا الرجل الذي يريد النصح والتغيير [يقصد تغيير المنكر المُتمثّل هنا في فتح مدرستي بنات] لا يمتنع عن البهتان والكذب رغبة في تحقيق أهدافه» ثم يشير إلى نموذج آخر للبهتان، وذلك في قصة ذلك الخطيب المتطرف الذي عارض قرار (الدمج) بخطبة ملتهبة، مليئة بالاتهامات الكاذبة ـ الصريحة في كذبها ـ لرجالات وزارة التربية والتعليم. فهذا الخطيب، مع علمه بزيف تهمه؛ إلا أنه كان يرى أن هذا الكذب جائز في سبيل الانتصار لخطاب سادته المتطرفين.

بوجود الكذب، وشرعنة هذا الكذب، تسقط مصداقية أي خطاب. قد

تُحتمل كثير من الأخطاء الفادحة، وقد تتجاوز الجماهير عن كل شيء؛ إلا شيئًا يمس المصداقية التي تقوم عليها ركائز أي خطاب؛ مهما كان اتجاهه، ومهما كانت مكوناته الداخلية. ولهذا، فعندما تدرك الجماهير المخدوعة أن هؤلاء يمارسون الكذب في كل شيء؛ لأجل ما يرونه إصلاحًا، وأن الكذب قد يأتي حتى مع الأيمان المُغلّظة، فإن كل الخطاب يصبح سلسلة من الأكاذيب. حتى بعض المفردات الصادقة تصبح أكذوبة؛ عندما ترد في سياق التأسيس لأكذوبة كبرى.

ربما يتصوّر بعضنا أن هؤلاء المتطرفين الانغلاقيين يُجيزون الكذب في حالة الاضطرار الشديد فحسب، كما هو حال فتاوى رموز الإرهابيين الذي أجازوا شهادة الزور؛ من أجل التعمية على نشاطاتهم الإرهابية المُدانة رسميًّا واجتماعيًّا. لكنهم في الواقع يجيزون شهادة الزور في كل صغير وكبير؛ ما دام أن الدافع لهذه الشهادة المزورة، هو الدفاع عن خطابهم الخاص، الذي يرون أن الشرعية فيه وحده، وأن كل ما سواه باطل. ولهذا يجب التحسس والتوجس من تلك الشهادات التي كثيرًا ما يُوردونها في سياق تأييد وتثبيت خطابهم، ومنها تلك القصص التي يروونها؛ مشحونة بالمبالغات التي لا يقصدون بها إلا إشعال الخيال وإلهاب العاطفة؛ لاختطاف العقل، ومن ثم؛ لاستعباد الإنسان.

لقد كان تعليم البنات ـ في نظرهم ـ مُنكرُ المنكرات التي يجب التصدي لها ولو بشهادات الزور والأيمان الكاذبة. وفي كل مرة كانت ـ وتكون وستكون! ـ هناك قصة ممانعة كقصة تعليم البنات. وحينئذٍ، سيقف المتطرفون بكل إصرار ضدها، ليس بمجرد آراء خاصة بهم لا يلزمون بها إلا أنفسهم وأتباعهم، وإنما بتصعيد آرائهم الخاصة؛ لتكون هي شريعة الله التي يجب على الجميع ـ وجوب قهر وغلبة ـ الخضوع لها. بل لقد وصل الأمر بهذا الخطاب الانغلاقي إلى مرحلة من التزمت المخيف، بحيث يحاول الذين اعتنقوه أن يفرضوه على بناتهم وحفيداتهم حتى بعد مفارقتهم للحياة. يذكر الوشمي ص 166، أن بعض الرافضين لتعليم البنات كتب في وصيته بأن لا تتعلم بناته في مدارس الحكومة، وبعضهم هاجر إلى النخيل، وبعض هؤلاء كان على صلة وطيدة بالإرهابيين الذين اقتحموا الحرم المكي بداية القرن الهجري الحالي.

وهذا الواقع فضلًا عن تأكيده على العلاقة التي تربط الخطاب المتطرف ـ عضويًا ـ بالإرهاب، فإنه ـ أيضًا ـ يُظهر كيف أن جريمة الوعي المُتخلّف المتطرف قادرة على أن تتمدّد في الأبناء والأحفاد، وأن تتحكم في مصيرهم من وراء تراب القبر، حيث تُصادر حقوق الأحياء؛ إرضاء لرمَمِ الموتى التي لم يبق منها غير الهباء.

إن هذا الإصرار على مثل الموقف الرافض، يدل على أن تعليم البنات لم يكن في نظرهم مجرد منكر عارض يجب التصدي له، وإنما كان ـ كما يتصورونه ـ مشروع حرب على الدين. ولهذا رأينا كيف كانت الممانعة عنيفة وشرسة، وكيف استبيحت جميع الوسائل للتصدي لمشروع التعليم.

وإذا كان هؤلاء هم التيار ذاته الذي مارس الممانعة من قبل في مسألة تعليم الذكور؛ حتى اضطرت الحكومة إلى إلحاق كثير من الطلاب بمدارس التعليم النظامي بما يُشبه الإكراه، فقد تمّ التصدي لهذه الممانعة (ذات الحساسية النسوية) بفرض التعليم النسوي في الواقع؛ مع ترك الخيار للمُمانعين، على اعتبار أن هذه مسألة حقوقية، يجب على الحكومة توفيرها، ومن لا يريد هذا الحق، فلا يُجبر على أخذه. ولهذا، فعندما حضر هؤلاء الممانعون معترضين على فتح مدارس البنات في مدنهم إلى الملك فيصل (الذي كان آنذاك وليًا للعهد ورئيسًا لمجلس الوزراء)، وطالبوه بأن يُوقف فتح مدارس البنات، قال لهم بكل صراحة وحزم ـ كتاب الوشمي ص 42: «إن المدارس سوف تفتح، ولن نرسل قوات الشرطة لإجبار الناس على إلحاق بناتهم بها، والذي لا يريد لا نلزمه».

لا شك أن هذا وعي حقوقي. فالوطن وطن الجميع، وليس ميدانًا لتمارس عليه الأقلية المتطرفة تأزماتها المعرفية والنفسية الخاصة. أن تكون متطرفًا في نطاق ذاتك، بحيث لا يتعدى تطرفك على الآخرين، فهذا حقك. أما أن تحاول قسر المجتمع بكل مكوناته؛ ليعيش كما يُريد لك تطرُّفك الغبي، وفهمُك لخاص للدين، فهذا اعتداء صارخ على بدهيات الحقوق العامة التي يجب أن تقع تحت حماية وإشراف المؤسسات الرسمية المدنية، وأن تُمنَع (الأقليّة) المتطرفة من الاعتداء عليها.

إن معظم القضايا التي يمارس خطاب التطرف الاحتراب عليها الآن، هي مسائل قابلة للتطبيق الاختياري. أي قابلة لأن يتمّ التعامل معها وفق كلمة الملك فيصل في تعليم البنات؛ عندما أكّدَ أن الحكومة لا تلزم أحدًا بتعليم البنات، وفي الوقت نفسه، تتعهد بتوفير هذا التعليم لمن أراد. ولو تمّ التعامل مع قضايانا التي يمانع فيها المتطرفون اليوم على هذا النحو من الفهم الحقوقي؛ لفقد الخطاب المتطرف حقه في الاعتراض؛ لأن كل القضايا التي يمانع فيها، ويتصادم مع الأغلبية بشأنها، مسائل اجتهادية، عارضه فيها كثير من المُجتهدين المعتدلين، أي إنها ليست من القطعيات الصريحة في الدين، بل هي مسائل مدنية طارئة، خالفت فيها الأقلية المتطرفة لدينا رأي الأغلبية الساحقة في كل أنحاء العالم الإسلامي.

إشكالياتنا مع خطاب (الأقلية) المتطرفة ليست إشكاليات محصورة في هذا المثال (تعليم البنات، ومن قبله تعليم الذكور النظامي)، إنما هي إشكاليات دائمة متكررة، لن تنتهي حتى يتوقف الزمن نهائيًّا عن التقدّم. حتى القضايا العالقة الآن، ستُحل عما قريب، ولكن، سيكون الزمن قد أتى بجديد آخر، جديد سيقف منه خطاب التطرف والجهل الموقف نفسه، وسيكون عقبة كما هو الآن، ولن تنتهي هذه المهزلة إلا بإعلان العصيان الثقافي العام على الهيمنة السلفية بتفكيك السلفية ذاتها من عمق أصلها التاريخي.

إن مسائل من نوع: التعليم النظامي، الجيش النظامي، الالتزام بالحدود الجغرافية الوطنية، البرقيات، المذياع، الصور في الجرائد والمجلات، التلفزيون والفضائيات، مادة الجغرافيا، مادة علم النفس، اللغات، الابتعاث، الأدب الحديث، الحداثة، الليبرالية، الديمقراطية، تحديث وتقنين القضاء، السياحة الخارجية، قيادة المرأة، تولية المرأة، توظيف المرأة، الأحلاف الدولية، والأمم المتحدة، حوار الأديان، التسامح مع الآخر، محاصرة التكفير..الخ، كلها مسائل وقف منها خطاب الأقلية المتطرفة موقف الرفض. ومن حقه ـ كجزء من الحق المدني العام ـ المكفول للجميع، أن يقف هذا الموقف الرافض على مستوى الخيار الفردي، فلا أحد يجبره على أن يوافق على كل هذا. لكن، وهنا تتمايز الحقوق بوضوح، ليس من حقه أبدًا أن يُلزم

الجميع برفض ما يرفضه. فخياره في الرفض، يجب ألا يلغي خيار الآخرين في القبول. إذ من حق أي أحد، أن يعتزل كل شيء، وأن يرفض كل شيء، وأن يأخذ قربة ماء ولَوحًا من التمر اليابس، ويذهب إلى (أدغال!) الربع الخالي؛ ليمارس هناك حياة الزاهدين. لكن، ليس من حقه أن يطالب الجميع بالرحيل معه؛ بزعم أن هذا الانفصال عن الواقع من واجبات الدين.

لقد أصبح من الواضح أن هناك أزمة مزمنة، يعاني منها المجتمع مع هذه الأقلية المتطرفة التي أصبحت كابوسًا مزعجًا للجميع في كل حراك مجتمعي. فلا هي قادرة على التعايش مع السياق العام للمجتمع النامي الذي يريد أن يعيش عصره؛ دونما عُقد من أي نوع، ولا المجتمع قادر على أن يتجمد على رؤاها الضيقة المتطرفة، فيُضحي بحياته من أجل بضعة أوهام. إذن، ما الحل لهذا التعارض الدائم بين المجتمع، وبين هؤلاء الذين لا تتجاوز نسبتهم الواحد بالمئة من هذا المجتمع؟.

في تقديري ـ ولا أقول ذلك مازحًا ـ إن الحلّ لا بدّ أن يتسم بمنح هؤلاء إمكانية أن يعيشوا (تطرفهم) كما يريدون. فهذا من أبسط حقوقهم، الحقوق التي نؤمن بها من منطق الخيار الليبرالي. لكن، وبما أنهم يرون أن عدم خضوع المجتمع لهم، أمر مقلق لهم، من حيث كون تطرفهم (الذي يرونه محض تدينهم) لا يكتمل إلا بأن يغيب الحراك المدني المعاصر عن مجال رؤيتهم، فلا حل لهم ـ والحال كذلك ـ إلا بالرحيل إلى مغارات تورا بورا. وهذا الخيار يأتي من منطق كونهم (أقلية) لا تتعدى الواحد بالمئة، يسهل عليها الرحيل، في مقابل صعوبة الرحيل على أكثر من تسعة وتسعين بالمئة منا إلى عوالم غير طالبانية. ولا أقصد بهذا أن يقيموا هناك معسكرات إرهابية للقتل والتفجير، بل أن يقيموا ـ فقط ـ مدينتهم الفاضلة، حيث لا تعليم بنات، ولا نساء في الفضاء العام، ولا تلفاز، ولا فضائيات، ولا جرائد، ولا إنترنت مفتوح، ولا كاميرا جوال. . .الخ، إنها عودة إلى الزمن الجميل، الزمن الحلم. ولا شك أنهم سيسعدون هناك، وربما تشرفوا بلقاء أمير المؤمنين: الملا عمر؛ فيمنحهم بركاته ونفحاته بالسماح لهم بتقبيل يده الكريمة. وربما استجاب الله لتوسلاتهم في الخفاء؛ فظفروا بنظرة إلى جبين الشيخ المجاهد أبي عبدالله؛ وحينئذ لا

تسل عن الفرح والسرور والحبور الذي سيفيض على الجوانح، ويظهر على القسمات؛ رغم وعثاء السفر وكآبة المنظر وسوء المنقلب.

هذا هو الحل الذي سيسعدهم ويسعدنا، ويجعلهم يعيشون حياتهم كما يريدون ونعيش حياتنا كما نريد. ولا أظن إلا أن هذا اقتراح مشروع، يستحق النظر من قِبل أحبائنا المتطرفين الذين يرون أن حياتنا غارقة في مستنقع الحضارة المعاصرة الفاسدة المُفسدة، التي تدمّر ـ في نظرهم ـ الأخلاق والدين!.

1 ـ 7 ـ الجهل كخطاب: مقاربة أولية لنماذج وصور واقعية

يستحيل وصف الجهل بـ (الخطاب)؛ ما دمنا أسرى ذلك المفهوم التقليدي للجهل، ذلك المفهوم الذي يرى الجهل حالة سلب فحسب، أو حالة فراغ محايد؛ دون أن يكون وجودًا بالفعل. هذا الجهل (المحايد) الذي يضعه الوعي التقليدي في سياق تحديده للجهل، هو قريب مما يسميه القدماء بالجهل البسيط. أي أن هناك اتفاقًا بيننا وبين قدمائنا في تحديد طبيعة الشطر الأول (الجهل البسيط)، دون أن يعني ذلك تطابق الرؤية، ودون أن يعني ذلك ـ أيضًا ـ تجاهل المقاربات الفلسفية التي لا تعترف بوجود فراغ، أو مناطق محايدة، أو صفحات بيضاء.

لكن، ما أطلق عليه قدماؤنا وصف: الجهل المركّب، ليس ـ بالضرورة ـ هو الجهل الذي نحاول مقاربته الآن، هذا الجهل المنتج لخطاب تجهيلي؛ لأن هذا الجهل التجهيلي، لا يقتصر على مجرد الاشتمال على معلومة مغلوطة، أو تصور غير واقعي (مغلوط) للواقع، وإنما هو أشدّ تعقيدًا من ذلك، إنه نسق رؤيوي؛ مؤسس لوعي عام شمولي؛ يوظف كل شيء ـ حتى ما هو علمي ـ في سبيل التأسيس لخطاب الجهل، الخادع والمخادع والمخدوع في آن.

ما بين رؤية القدماء للعلم الزائف (الجهل المركب)، ورؤيتنا لخطاب الجهل والتجهيل المنظم، شيء يتجاوز تزييف الوعي أيضًا؛ حتى وإن كان يتقاطع معه كثيرًا. فتزييف الوعي فيه كثير من الفعل الإرادي، ومن الوعي بعملية التزييف ذاتها؛ مع وجود المبرر الذي تبرر به الذات الفاعلة لهكذا ممارسة. بينما خطاب الجهل يمتلك وعيًا يقينيًّا (عند رواده الأصلاء

المخلصين؛ دون غيرهم من المنتفعين به، أقصد: من الانتهازيين في عوالمه التي تتيح الفرص للانتهازية) بأن ما يمارسه، هو العلم، وأنه يمارس عملية (توعية) تتغيا تجاوز وضعية دونية؛ بوصف ممارسه ذاتًا عالمة؛ تمتلك الوعي الحقيقي بالتاريخ وبالواقع، بل، وبما وراء ذلك!.

في حالتنا العربية/الإسلامية عامة، وفي حالتنا المحلية خاصة، تنمو هذه الظاهرة (خطاب الجهل) وتزدهر، أكثر مما هي في أي مكان آخر من العالم. قد يعترض بعضهم علينا بأن خطاب الخرافة والشعوذة والطقوسيات البدائية، موجود في مناطق من هذا العالم، أشدّ مما هي موجودة في عالمنا وفي ثقافتنا. طبعًا، هذا صحيح. لكن، عالم الشعوذة والخرافة ذلك، ليس هو من خطاب الجهل الذي نحاول مقاربته في شيء؛ ذلك العالم الخرافي البدائي لا يتقدّم بخطابه كحالة (علم) يراد لها أن تشتبك مع نسق الحضارة المعاصر، ولا يدعي امتلاك الحلول الكونية، ولا يقيم لهذه الشعوذة الجامعات والكليات المتخصصة التي تمنح القائمين عليه شهادة عالم/جاهل.

ليست المشكلة النهائية كامنة في الجهل بحد ذاته، بل ولا في الخرافة والشعوذة؛ رغم خطورتهما، وإنما هي الجهل الذي يتقدّم الساحة بوصفه علمًا، ويؤسس لنفسه في الواقع وفي الوعي، كخطاب علمي، منافس لأنساق العلم، ومزاحم للعلم في مواقعه ومناطق فعله، بل وفي مهامه الخاصة. إنه الجهل الذي دعا الأستاذ الكبير: إبراهيم البليهي لمعاينته بواسطة علم متخصص دعا إلى تأسيسه: علم الجهل. ويقصد بذلك علمًا متخصصًا في دراسة هذه الحال من الجهل المتعالم، الجهل الفاعل الذي يمارس حضوره المكثف في الواقع؛ بوصفه علمًا، وأحيانًا، بوصفه هو العلم.

من هنا، لا يكون تعلّم الأبجدية (فك الحرف)، بل ولا التوسع القرائي، توجهًا في سبيل العلم، بقدر ما يكون ـ في حالة سيطرة خطاب الجهل ـ مشروعًا أوليًا لبناء منظومة من الجهل المؤسساتي الذي يمارس التجهيل، أي الجهل المتعدي.

إن امتلاك الشرط الأولي لدخول عالم المعرفة؛ عبر إتقان القراءة/الكتابة الأبجدية، والمعرفة بكيفية استخدام وسائط المعرفة الحديثة، من حواسيب

وصور تواصلية، لا يعني - في مثل هذه السيطرة المتغولة لخطاب التجهيل السلفي - سوى امتلاك الشروط الأولية، المؤهلة للدخول إلى عالم هذا الخطاب: خطاب الجهل.

هذا يعني ألا نفرح كثيرًا بمجرد تضاؤل حجم الأمية القرائية، بل ولا باتساع جماهير القراءة التي تتراءى كظاهرة ثقافية، أو الزيادة في حجم حملة الشهادات العليا المتخصصة، فضلًا عن التوسع الشديد في استخدام وسائط المعرفة الحديثة التي لا تتجاوز حدود وظائفها الوسائطية؛ لأن كل ذلك - قد - يعني زيادة في الجهل، وهيمنة لخطاب التجهيل؛ كما - قد - يعني اتساع دائرة العلم، وهيمنة خطاب العلم في مقابل خطاب الجهل من جهة، وخطاب الخرافة والشعوذة من جهة أخرى.

قد يصعب على كثير من الذين يفهمون العلم فهمًا بدائيًا: بوصفه امتلاك المعلومة، أو حفظها، أن يستوعبوا كون كثير من حملة الشهادات العليا، أو كثير من أولئك الذين أفنوا نصف قرن من أعمارهم في القراءة المتواصلة، ليسوا إلا رموز جهل أو رموزًا في خطاب التجهيل؛ لأن التصوّر التقليدي الساذج يعطي انطباعًا مغلوطًا، مُؤداه أن زيادة مدة القراءة، واتساع القدرة على الاستيعاب/الحفظ، أو الصعود في تراتبية السلالم التعليمة، يعني زيادة في العلم، وضمورًا في مساحات الجهل. هذا تصور شائع، حتى كاد أن يكون تصورًا عامًا ثابتًا يلامس تخوم اليقين، وخاصة في مجتمعاتنا التقليدية التي - للتو - دخلت عالم الشهادات المتخصصة، ومارست أنواعًا من القراءة المتواصلة، ذات النفس الطويل.

لنأخذ مثلًا يتكرر في الواقع. رجل سبعيني، حصل على أعلى الدرجات المتخصصة (الأستاذية) في مجاله، وهو ليس هامشي القراءة، بل إن متوسط قراءته يتجاوز العشر ساعات يوميًا، على مدى أكثر من نصف قرن. في تصوّرنا المبدئي: هل يمكن أن يكون هذا جاهلًا؟، هل يمكن أن يكون أحد أعمدة خطاب الجهل؟. التصوّر التقليدي يباعد - جدًا - بين هذا وبين صفة الجهل، بل يرى أن هذا هو النموذج الأمثل والأكمل للإخلاص العلمي، وأنه بقدر المساحة الزمانية لقراءاته، يبتعد عن عالم الجهل، فبينه وبين الجهل - في مثل

هذه الحال ـ مسافة زمنية مهولة. هكذا يقارب التصوّر التقليدي مثل هذه الظاهرة المتكررة ـ كثيرًا ـ في مجتمعاتنا العربية/الإسلامية التي لا تزال ترزح تحت ركام الجهل المتراكم على مدى قرون.

إن توصيف هذا النموذج ـ فضلًا عن أولئك الذين هم دونه في العمر أو في التراتبية الوظيفية ـ بالجهل، يبدو شيئًا متعذرًا على الفهم؛ إذ كيف يكون الاشتغال على الكتاب نصف قرن قائدًا إلى الجهل، وكيف يكون الاحتفاظ بالمعلومة في دهاليز الذاكرة، طريقًا لاكتساب صفة الجهل بصورة أشدّ مما هي عليه لدى من لم يسمع بهذه المعلومة قط؟. أليست المعلومة هي العلم؟، أليس اعتقالها في الذاكرة هو سبيل الاتصاف بالعلم؟. أسئلة مشروعة، حتى وإن لم تكن صائبة؛ من حيث علاقتها بنظام المعرفة، بنظام المعرفة المرتبط بنظام العقل.

إن المعلومة (على فرض صحتها في ذاتها) إن بقيت مجردة من سياقاتها المتنوعة، لا تعني شيئًا. عدم امتلاك المعلومة لسياق عقلاني، تتموضع المعلومة من خلاله، بوصفه سياقًا نظاميًا، يعطيها المعنى؛ بقدر ما تثري هي السياق ذاته، هو ما يجعل من امتلاك المعلومة مشروع ارتباك وضبابية. أي إن الزيادة في حجم المعلومات، تعني ـ في ظلّ غياب الأنساق المعرفية التي تحتضنها ـ زيادة في الاضطراب من حيث علاقة الفكر بالواقع، وتراجعًا في درجة الوضوح الضروري لموضعة الأفكار في سياق الواقع المتعين. وهنا ننتهي إلى أن زيادة المعلومات ـ في مثل هذه الحال ـ تعني زيادة في الجهل؛ لأنها زادت من تشتيت الرؤية وبعثرتها.

إذن، هذا النموذج السبعيني المخلص الجاد (وهو نموذج افتراضي ـ توضيحي)، الذي قضى أكثر من نصف قرن في التنقيب عن المعلومة وفي حفظها، لم يكن ـ في الحقيقة ـ يرتقي درجات العلم، بقدر ما كان ينحدر في دركات الجهل. والإشكالية الكبرى أنه يفعل ذلك دون أن يستطيع ملاحظة هذا التردي في مستويات وعيه. إنه في عشرينياته أقل جهلًا منه في ثلاثينياته، وهو في ثلاثينياته أقل جهلًا منه في أربعينياته، وهكذا دواليك. كل يوم من الجهد المضني نجد أن معلوماته تزداد، وتبعًا لذلك تزداد درجة غيابه أو غيبوبته، فيكون أجهل من ذي قبل.

هذا يعني أن مثل هذا الجهل الذي يزداد بازدياد النهم المعلوماتي المعزول عن سياق المعرفة، يسبّب لصاحبه نوعًا من الإعاقة في علاقته بالواقع، لا من زاوية الحاضر فحسب، وإنما من زاوية التاريخ والمستقبل أيضًا. المعلومة عندما لم تنتظم في سياق علمي، تكون عائقًا معرفيًّا، إذ تتسبب في جهل هائل بالتاريخ كسياق وكصيرورة، ومن ثم بالواقع وطريقة الاحتفاظ بمستوى من السلام معه. فمعلومات الحشوي عن التاريخ لم تعطه وعيًا بالتاريخ، ومعلوماته عن الواقع لم تجعله يفهم أو ـ على الأقل ـ يتفهم الواقع، بل كانت سبب ارتطامه المأساوي به بين الحين والآخر على نحو يبعث على الرثاء.

لا يمكن إدراك حقيقة هذا الجهل الخطير المتمظهر في صورة العلم، إلا باستحضار النموذج الخام، أي بمقابلته بنموذج الإنسان الأمي، أو شبه الأمي، الإنسان الذي لا يشتغل على المكتوب مثل هذا الاشتغال. هنا نلاحظ أن هذا الأمي أو شبيهه الذي يفتقر إلى كثير من معلومات ذلك الذي يمتلك تلك (الذاكرة المبعثرة) أقدر ـ نسبيًّا ـ على فهم الواقع، بل وعلى الاحتفاظ بمستوى فطري من الوعي بالتاريخ كصيرورة.

هذه الفطرية التي يمتلكها صاحب الجهل (البسيط؛ كما يُسمّى قديمًا) والتي تعطيه حدًّا أدنى من القدرة على التعايش مع الواقع، ورؤية المستقبل القريب، يفتقدها ذلك (العالم!) السبعيني الذي كان يستنزف هذا الحدّ الأدنى، بقدر ما يندغم في خطاب الجهل المظنون علمًا. ففي الواقع، نرى هذا الأمي يدرك إدراكًا عامًّا ـ ونسبيًّا ـ علاقات القوى العالمية، ويدرك مستوى ما تستطيع أمته أن تفعله وما لا تستطيع. لهذا، فليس لديه تلك الأحلام المغلوطة التي تتولد من جهل بالتاريخ وبالواقع. بينما نجد ذلك (العالم الجاهل) يشتت الرؤى، ويزيف وعي الجماعة، ويعدها بالمستحيل، وينقض لها ـ بالغيبيات ـ منطق الواقع.

لهذا، ندرك سبب كون الذين أوغلوا في خطاب الجهل، بل وجنحوا إلى أشدّ تنويعاته جهالة، كانوا هم الذين رفضوا سياق العصرنة، وكان رفضهم لها حادًّا، بل وإجماليًّا؛ غير تفصيلي، بحيث وصل مستوى هذا الرفض للواقع إلى صورته الحادة في نموذج: الإرهابي المتمرد، الإرهابي الخارج على مجتمعه تنظيرًا وتنفيذًا.

لقد كان منظرو الرفض الإرهابي يمتلكون المعلومة عن التاريخ، وعن مفردات المنظومة التي ينتمون إليها، بأكثر مما يمتلك غيرهم من الرموز العلنية للسلفية التقليدية. لكن، هذه المعلومات لم تجعلهم أكثرًا علمًا بالواقع؛ لأنهم عزلوا تلك المعلومات عن سياقها التاريخي، وجعلوا منها معلومات متعالية، معلقة في الفراغ، أي إنهم تلقوها بجهل، فكانت زيادة في جهلهم بالتاريخ. وهذا حالهم أيضًا مع الواقع، فقد استحضروا المعلومات عنه، وأحاطوا ـ حفظًا ـ بكثير منها، ولكنهم قاموا بإدراجها في سياق تاريخي لا وجود له إلا في مخيلتهم، فكانت زيادة في جهلهم بالواقع؛ إلى درجة الاصطدام الدامي معه.

الآن، انظر إلى الواقع؛ وستجد أن الذين يقفون ضد أنظمة الحرية والانفتاح ورؤى التقدّم كافة، ليسوا أولئك الأميين الذين اعتزلوا القراءة ووسائط العلم طوعًا أو كرهًا. الذين يقفون ضد التنمية، وتطوير الإنسان، وإفساح المجال لمستويات أوسع من الحرية الإنسانية، هم من حملة أعلى الشهادات التي تظن أنها دلالة علم، وهم ـ في الغالب ـ من أكثر الناس قراءة؛ بصرف النظر عن كيفية ونوعية القراءة. هؤلاء هم سدنة خطاب الجهل الذي يكاد أن يخنق كوى النور المتلصص من بين يدي هيمنته. خطاب الجهل، وليس الجهل البسيط، هو ما يقف ضد الحراك التقدّمي في مجتمعنا النامي. وهنا تكمن أزمتنا.

هذا يعني أن المجتمع لدينا، لا بدّ أن يتحرر من الرؤية التقليدية لمفهوم العلم. فالشهادات وإن علت، والقراءات وإن تتابعت وتكاثفت، والمعلومات وإن كثرت وحفظت، لا تعني العلم، بل ربما تعني الجهل المنظّم، الجهل الذي يضطلع بوظائف العلم. وخطورة هذا الجهل أنه لا يطرح نفسه إلا بوصفه حالة تجاوز للجهل، كما لا يطرح نفسه بوصفه خرافة أو شعوذة، بل ولا دينًا مجردًا، ولو كان كذلك لهان الأمر؛ لأن المجتمع ـ حتى وإن تفاعل معه في مثل هذه الحال ـ لا بدّ أن يضعه في زاوية محصورة من زوايا الوعي، لا تتجاوز به حدوده.

إن خطورة هذا الجهل المنظّم تزداد، حين ندرك أنه يقوم بتوظيف المعلومة العلمية، وأساليب البحث العلمي، في سبيل تدعيم خطابه، وإضفاء

طابع العلمية عليه. إن هذا يتمّ في نطاق المؤسسات العلمية (كالجامعات ذات الهوية الكهنوتية لدينا)، أو التي تدعي أنها كذلك، حيث يتمّ استيراد آليات البحث العلمي، بل يجري التوفر على أحدثها، ووضعها في خدمة خطاب الجهل. وجرّاء ذلك، تُعتمد الأطروحات، وتناقش في أجواء تشي بالعلمية، بينما هي تُستخدم في تعزيز مستوى أعلى وأشدّ تعقيدًا من الجهل الفاعل الذي لا بدّ من تفكيكه، وكشف علائقه المرتبطة بعملية الاستنفاع، وذلك من زوايا كثيرة، ليس أقلها كشف زيف ادعاء العلمية لخطاب يمتهن التجهيل.

لولا هذا الوعي النقدي بخطاب الجهل؛ كخطاب يتمظهر بالعلمية، لم نستطع أن نفهم كيف ينادي أستاذ جامعي، قضى عقودًا من عمره في القراءة، بضرورة منع هذا الكتاب أو ذاك. لن نستطيع أن نفهم؛ كيف يسمح له ضميره (العلمي!) بمصادرة حق الآخرين في الاختيار القرائي، ما لم نع أن بنيته الذهنية ـ رغم جامعيتها وقرائيتها ـ تكوّنت عبر خطاب الجهل. يحدث هذا، بينما رجل الشارع الذي ليس لديه أدنى اهتمام قرائي، يفتح فاه متعجبًا، كيف يكون الكتاب محظورًا، وكيف تكون المعرفة محرّمة!. وهذا دليل على أن رجل الشارع أقل جهلًا من ذلك القارئ النهم المشتبك ـ منذ عقود ـ مع خطاب الجهل والتجهيل.

لو كانت تلك الشهادات العليا، أو تلك القراءات المتراكمة، تعني ـ بذاتها ـ العلم؛ لم نسمع بأولئك الأساتذة الجامعيين الذين يصنفون الموضوعات التي يجوز بحثها، إلى موضوعات محرمة على الباحثين، وموضوعات مباحة، أي إنهم يمارسون اللّاعلم في سياق العلم، أو سياق ما يفترض أنه علم. بل لو كانت تلك الشهادات تعني العلم؛ لم نجد من ينادي بمنع هذا العلم أو ذاك، بدعوى تحريمه أو ضرره. بينما الإنسان ـ فطريًا ـ يريد أن يعرف كل شيء، ويقلقه ـ على نحو غرائزي ـ حجب المعلومة. وهذا يدل على أن الجهل الفطري جهل من السهل التعامل معه، بينما الجهل المؤسس لخطاب الجهل، بنية ثقافية/اجتماعية صُلبة، يصعب التعاطي معها.

نحن نعرف، ما هي الأوساط التي يمارس أساتذة الجامعة فيها التوصية بعدم قراءة هذا الكتاب وذاك. لا يمكن أن يوصف أستاذ ما، بالعلمية، في

حين أنه يحذّر من قراءة هذا الكتاب، أو هذا النوع من العلوم. الأستاذ الجامعي الذي ينتسب حقيقة إلى العلم، قد يدعو إلى قراءة هذا الكتاب أو ذاك، وقد يوصي بهذا العلم أو ذاك. لكنه، لا يمكن أن يحذّر طلابه من القراءة، أيًا كانت نوعية ما يقرأ؛ لأنه ـ حينئذٍ ـ يمارس الدعوة إلى الجهل صراحة. منع الاطلاع، والتحذير منه ـ وهي دعاية للجهل ـ شيء، وتوصيف الكتاب بأي توصيف ـ وهي مهمة علمية ـ شيء آخر.

إن هؤلاء لا يقفون من المعرفة موقفًا محايدًا، وإنما يسعون لمصادرتها من الواقع، بعد اختيار ما يستطيعون منها لتوظيفه في تدعيم خطاب الجهل. إنه خطاب منع من جهة، وترسيخ لوعي خارج السياق التاريخي من جهة أخرى؛ حتى ولو تسبب لنا في حالة انتحار جماعي على مستوى الأمة. ما يحمله هؤلاء من مؤهلات ومن ألقاب علمية باذخة، تدعم خطاب الجهل من جهة، وتمارس انتهاك للمؤهلات والألقاب من جهة أخرى؛ فتقوم بالتجهيل من جهة، وبامتهان العلم من جهة أخرى.

خطاب الجهل الذي نتحدث عنه، على العكس من الجهل الأولي الفطري، خطاب مكتسح، أي إنه خطاب لا يقف في دوائره الخاصة فحسب، وإنما يسعى إلى ممارسة التجهيل، وتوسيع دائرة الجهل. أي إنه خطاب غير مسالم، بل هو عدواني بطبيعته. وهذا ما يؤكد ضرورة التصدي له، بمستوى يوازي مستوى الوعي بهذه الخطورة؛ لأنه إيديولوجيا جهل، تسعى إلى التحكم بمصائر الآخرين، وتحويلهم إلى مواد خام/أولية لها؛ على أقل تقدير. بينما الجهل الفطري، جهل محايد على أسوأ تقدير، ولديه القابلية المبدئية للانخراط في خطاب العلم؛ دون عُقَدٍ من أي نوع.

1 ـ 8 ـ ثقافة الانغلاق.. ثقافة الموت

نحن أبناء ثقافة الانغلاق، ومن ثم، فنحن مجتمع مغلق على نفسه، ولا يُهوّن من هذه الحقيقة ما نراه من مظاهر الانفتاح، خاصة الاتصالي منها، بل إن هذه المظاهر ليست انفتاحًا بمقدار ما هي تحدّ عملي للأنا، تكشف عن مدى سيطرة أنساق الانغلاق، وتُعرّي طبيعة تغلغلها في الوجدان العام، وتماهي الاجتماعي بتنويعاته معها.

وإذا كانت هذه الأنساق بطبيعتها مضمرة، لا تظهر إلّا لمن يحاول الكشف عنها بواسطة تتبع مظاهرها، فإن الحوادث والأزمات التي يتعرّض المجتمع لها بين الحين والآخر كفيلة بأن تستنطق هذه الأنساق وتبرزها للعيان؛ لتجعلها أكثر عرضة للقراءة والتأمل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهي مُحفّزات للثقافي ـ على تباين أطيافه ـ ليقرأ ذاته قراءات متنوعة، تكون على المدى البعيد ـ بتراكماتها ـ طرائق للقراءة الناقدة، ومن ثم للانفتاح المتفهم للمختلف والاختلاف.

لهذا تصبح الأحداث المؤلمة ـ على كل ما فيها من خيبة وألم ـ ذات جدوى على المدى البعيد، إذ إن ظهور أعراض المرض في وقت مبكر يعطي فرصة للتشخيص والعلاج، على العكس من تلك الأمراض كامنة الأعراض، فهي لا تأتي إلا بعد اكتساح المرض لكافة الخلايا وأجهزة المناعة، مما يجعل التشخيص والعلاج مهمتين مستحيلتين، أو على الأقل، إن نجحت الأولى فالثانية متحققة الفشل.

بهذا تكون الأحداث الخارقة للوضع الطبيعي جرس إنذار تكشف عما تعد به أنساق الانغلاق من كوارث، لا على المستوى الإقليمي، أو القومي فحسب، بل على المستوى الإسلامي الذي يراد الانتصار له (كما في أعمال الإرهابيين المتمسحة بدعوى الدفاع عن الدين)، مما يجعل من الأحداث المروعة ليست شيئًا ذا بال؛ إذا ما قيست بالخلل الثقافي الذي كشفت عنه، والكامن في كافة الخطابات، على تنوعها وتضادها أحيانًا. فالقنبلة على خطورتها أخطر منها المصانع المنتجة لها، وهي مصانع (آليات الإنتاج الفكري هنا) لا تنتسب لخطاب واحد، أو لصاحب فكرة ما؛ قدر ما هي أنساق تنظيم تنويعات الثقافي، أيًا كان منطلقه، وهذا ما يجعل من الفكرة والفكرة المضادة لها كليهما تضمر القابلية لـ (الإرهاب)، فهما وإن اختلفا في المصدر المعرفي، وفي الهدف أو الوعد الطوباوي، فإن آليات الإنتاج واحدة. وهنا يكمن الخطر الحقيقي. ولأن الموضوع في غاية التعقيد ويصعب ـ بل يستحيل ـ تناوله في مقال واحد، فحسبي أن أشير إلى النقاط التالية، لتكون ميدان تأمل:

1 ـ ليس المراد بالانغلاق المدان هنا ما يتراءى في قطع وسائل الاتصال

بالآخر، وعدم سماعه أو تجنب مخالطته، فهذا لا يقول به المجنون فضلًا عن غيره، وإنما المراد هنا الفكرة ذات البُعد التربوي الواضح، التي ترفض الآخر المختلف، وتستريب به، وتقيم حاجزًا وجدانيًا بين ذويها وبينه، فلا تنخرط معه في علاقة تفاعلية حقيقية على المستوى الثقافي والاجتماعي، ومن ثم فهي تتوهم الغزو الفكري وتتلبسها خيالات المؤامرة، فتبقى ـ وإن اختلطت بالآخر ـ في حالة استنفار وتحفز للدفاع عما تتوهمه خصوصية، أو ما تظنه قيمًا، وبهذا يُحال بينها وبين الاستفادة من الآخر؛ لأنها تأخذ منه ـ هذا في حالة قبولها الأخذ منه ابتداء ـ وهي قد افترضته عدوًا يسعى للإضرار بها، فأي تأثير إيجابي يمكن أن يحدث بعد ذلك؟!.

الثقافة التقدّمية ليست مجرد معلومات يتمّ نقلها أو استراقها، وإنما هي منظومات متكاملة تشكل بنية الوعي؛ فيظهر ذلك جليًا في الخطاب وفي الممارسة السلوكية المتعينة في الواقع، بمعنى أنها ـ أي الثقافة ـ تُعيد صياغة المجتمع ضمن منطقها. وإذا كانت الثقافة التي نطمح إليها ـ وهي بكل صراحة الثقافة الغربية صانعة الحضارة المعاصرة ـ ذات منطق يقبل المختلف ولا يضيق بالاختلاف، فإنه منطق ـ بطبعه ـ يسع الجميع. وما تحصين الأنا ضد تأثيرها إلّا جهل ـ وربما حماقة ـ يصعب الاعتذار له أو لها!.

بهذا يتضح أن الإنسان المنغلق ليس هو (الإنسان اللامتواصل) فحسب، بل هو في الحقيقة ذلك الإنسان الخاضع لإيديولوجيا الفكرة الانغلاقية ذاتها. فهو يحمل انغلاقيته معه في كل بقعة يحل بها. وهذا ما يُفسّر كيف أن الإنسان قد يعيش في عواصم العالم الثقافية الكبرى لسنوات، لكنه يرجع كما ذهب، منغلقًا على ثقافته القومية، لا يرضى بها بديلًا، بل ويرسم حدوده على ضوئها. بينما نجد الآخر لم يتجاوز حدود قريته، لكنه أزال كل الحدود، وانفتح على فضاء ثقافي غير محدود. وفي هذا ما يؤكد خطورة الانساق التي تتحكم في وعي الإنسان، وضرورة الالتفات إليها، بوصفها الأكثر خطورة، والأقدر ـ إذا أمكن تغييرها ـ على أن تؤدي دورًا حيويًا على عكس ما كانت تؤديه من قبل.

إن مسألة الانغلاق والانفتاح ليست مسألة خيار بين حسن وأحسن، ولا سيىء وأسوأ، وإنما هي مسألة خيار بين حياة أو موت. والموت هنا ليس موجهًا

تجاه الآخر فحسب، بل يشكل موتًا (انقراضًا) بطيئًا للأنا. ولا يخفى أن التخلّف صورة من صور الموت الذي يهرب منه الكائن الحي الواعي بحياته.

2 ـ إذا كان ما سبق تصور مبتسر للانغلاق وخطورته، فإن تشخيص الأنا من هذه الزاوية لا يقبل المصانعة، خاصة في المرحلة الراهنة. وهنا، لا مناص من الاعتراف بأننا أبناء بيئة منغلقة على نفسها، ذات عمق انغلاقي في الزمن، يمتد لآلاف السنين. ولعل رواج ثقافة الانغلاق وتعثر ثقافة الانفتاح، ومستوى التقبل الجماهيري لكل منهما، يؤكد دور الجغرافي في المعرفي. ولا شك أن العلاقة بين ثقافة الانغلاق والبيئة القابلة لاحتضانها وتنميتها علاقة تفاعلية. فكل منهما يُعمّق نسق الانغلاق عند الآخر. وبهذا رأينا كيف ازدادت البيئة انغلاقًا (ولا يقلل التواصل المادي من وصف البيئة بالانغلاق، فهو هنا وصف ثقافي)، كما وأن الثقافة الانغلاقية المحتضنة أصبحت تُنتج ثقافة أشدّ انغلاقًا بفضل تفاعلها مع المجتمع العشائري المنغلق بطبعه.

3 ـ إذا كان الديني هو المحرك الأساس لأبناء هذه البيئة فإن الخلل في التلقي وفي الممارسة يكشف عن أنساق الانغلاق بوضوح، وهي أنساق لا يختص بها الديني من دون غيره، بقدر ما هي فيه أوضح؛ لكونه الأرفع صوتًا، والأكثر فاعلية في المجتمع المحلي، وإلّا فالليبرالي المحلي، يصدر ـ في ممارسته الثقافية ـ عن الأنساق الانغلاقية ذاتها.

ولنكن أكثر وضوحًا في هذه النقطة لأهميتها، فبالنظر لتاريخ تموضع الديني عندنا، نجده يتموضع مستسلمًا لنسق الانغلاق، فتظهر أحادية الرأي في مسائل الخلاف، إذ يتمّ التخلص من الآراء (الفتاوى!) المخالفة بالتكتم عليها أو بتهميشها، أو ـ وهذا في أحسن الأحوال ـ ذكرها؛ ولكن بمصادرة حقها في التطبيق. وبهذا لا يعترف بها الوعي الاجتماعي؛ لأنها لم تتجاوز الورق الذي كتبت عليه.

وإذا كانت المجتمعات ذات الطابع الاختلافي، التي تُمارس مسائل الاختلاف الفقهي فيها بجلاء، ينشأ الإنسان فيها وهو يرى أمام عينه الاجتهادات على اختلافها محل ترحيب حقيقي؛ لأنها تأخذ حظها من الممارسة، فإن

الإنسان لدينا نشأ - وربما لا تزال الحال كذلك - في إطار اجتهاد واحد. فمهما قيل له بعد ذلك عن تعدد الآراء في المسألة، ومهما أقنع بأنها مسألة خلافية، فإنه ينفر من الاجتهادات الأخرى على نحو لاشعوري، ويحس في أعماق ذاته بأنها بعيدة عن الصواب، وغير قابلة للتطبيق، مع أنك لو سألته لذكر الخلاف فيها، وربما صَدّق عليه. فهو يعي الخلاف معرفيًا ويتفهمه، لكنه لا يعيه ثقافيًا (بالمفهوم الواسع للثقافة) ولا يتفهمه. ولو أخذنا مسألة واحدة كالجهر بالبسملة لوجدنا النسيج الاجتماعي - مع علمه بالخلاف فيها - لا يتقبل أن يكون الخلاف فيها محل تطبيق، فضلًا عن مسائل أخرى، يختلط فيها الديني بالاجتماعي (كوجوب أو سنية صلاة الجماعة، وجواز أو حرمة كشف المرأة لوجهها، وإباحة أو تحريم الأغاني.. الخ). وهذا ما يفسر الحرص الشديد على أطرنة المجتمع وفق رؤية أحادية، في الوقت الذي تدرس فيه مسائل الخلاف في الكليات الشرعية بتوسع، وإن كان السؤال المهم والمقلق: كيف تدرس؟!، إذ لا يزال الإنكار لدينا على أشدّه في مسائل الخلاف.

إن ما أريد أن أنبّه عليه هنا، أن ذكر الاختلاف، بل والاعتراف به، لا يعني بحال من الأحوال تقبله ولا الرضا به. وما لم يمنح الاجتهاد الفقهي للأئمة في الماضي والحاضر حقه في أن يكون متعينًا على أرض الواقع، فإنه في نهاية الأمر سيبقى منفيًا خارج الدائرة الفقهية؛ مهما كانت العناية النظرية التي يحظى بها في مراتع التعليم.

وهذا كله يؤدي إلى التقولب وفق رؤية فقهية ضيقة مستبدة، لا تسمح بتعدد الرؤى؛ فتؤسس بهذا لمجتمع ذي نسق مغلق، يعترف بالآخر نظريًا، ولكنه ينفيه من الواقع عمليًا، كما هو الحال في المسائل الفقهية، فالنسق واحد مهما اختلفت الميادين. وبالتالي يصبح العنف - أيًا كان مصدره - مبررًا، وربما محل عطف في السياق الثقافي لهذا النسق. وهو ما نأمل في علاجه من مواقع مختلفة، ليس الثقافي بأقلها جدوى.

4 - يجب قراءة/نقد الخطاب الإسلامي في هذه الأحداث خاصة، لكونه معنيًا بشكل أو بآخر بما وقع من أحداث إرهابية دولية، فالمنفذ (الإرهابي) ينطلق من ذات الخطاب. وبصرف النظر عن براءة الخطاب

المعتدل من الجريمة التي وقعت، فإن اتكاء المنفذين (الإرهابيين) على ذات الخطاب - حتى وإن كان اتكاؤهم باطل الاستدلال - يجعله معنيًّا بشكل جوهري بمعالجة الحدث فكريًّا. وهذا ما فشل فيه - إلى حدّ كبير - هذا الخطاب، وخاصة في شِقّه السلفي.

لا يعني هذا انعدام المعالجة المتعقلنة إسلاميًّا لما حدث، بل يعني فشل الأعلى صوتًا في هذا الخطاب والأكثر جماهيرية، ولا يغني بعد ذلك نجاح المهمش والفردي؛ لأنه ذو تأثير محدود. ولقد لوحظ حرص هذا الخطاب على أن يظهر بمظهر الانفتاحي المُتفهم للآخر، القادر على الحوار، وعلى تقبّل الاختلاف، غير أن نسقه يخونه في الغالب. لذا وجدناه - أي الخطاب الإسلامي السلفي - ينتقل من مناقشة الفكرة التي صدر عنها منفذو الجريمة، إلى الشأن الأميركي خاصة، والغربي عامة، مستمرًا هجائياته البليغة في كشف جرائم الأميركي. وفي هذا ما يؤكد سيطرة النسق الانغلاقي، وتغلغله في اللاشعور الجمعي لهذا الخطاب.

هذا - على الأقل - ما اتضح بجلاء في المقابلات الارتجالية على الفضاء، ولعل أبرزها المقابلة التي عرضت في إحدى الفضائيات قبل أيام مع أحد أفراد المدّ الصحوي السلفي، إذ عزم فيها على الصراحة فكان، وحاول أن يظهر فيها بمظهر الانفتاحي الواسع الأفق ففشل في ذلك، وجرّه نسقه الانغلاقي إلى طرح منغلق في كل أبعاده، حتى وإن تراءى ليبراليًّا في مطالبته بالشفافية، وفي تأكيده على حرية الرأي، إذ سرعان ما تجلت عدائيته للمخالف له، حتى وصل به الأمر إلى تصنيفه (منافقًا أو علمانيًّا أو. . . .)، مطالبًا بالمنع والإقصاء، بل تعدى ذلك إلى جعل الاستقبال الفضائي والسماح به (وهو من مظاهر الانفتاح القسري) أحد أسباب العنف، ملمحًا إلى ضرورة الحجر على الناس فضائيًّا!. وفي هذا ما يدل على مدى ما وصلت إليه الأنساق الانغلاقية من فاعلية في بنية هذا الخطاب، فهل يريد هذا السلفي المنادي بحرية الرأي نظريًّا أن يحجب الفضاء عن الناس في وقت يدعو فيه إلى ضرورة الصراحة في إبداء الرأي؟!، وماذا بقي للرأي بعد كل هذا الحجر؟!.

إن كل هذا يكشف عن خلل كامن في الأنساق الثقافية لمجتمع بأكمله،

خلل تتساوى فيه الخطابات على تباينها الإيديولوجي. فعندما يطرح هذا الخطاب ـ أو غيره من خطاباتنا المضمخة بعبق التقليد السلفي ـ حرية الرأي، فإنما يريد رأيه لا غير؛ حرية الرأي عند هذا الخطاب ليست مطلوبة لذاتها، وإنما هي مجرد وسيلة لنشر الإيديولوجيا التي يصدر عنها هذا الخطاب.

لا يعني كل هذا أننا على الضد من هذا الخطاب، بل العكس هو الصحيح، فنحن أبناء هذا الخطاب الإسلامي، وليس المراد تقويضه بهذا النقد، وإنما المساهمة في بنائه، فالصحوة الإسلامية إنجاز ضخم، ومشروع هائل متنوع، غيَّر مسار الوعي، وخطا بالوجدان خطوات بعيدة، لا يمكن بحال من الأحوال التنكر له، أو تحبيذ العودة إلى ما قبله. لكن، ولأنه بهذه الأهمية؛ فهو حقيق بالنقد الذي يكشف عن الخلل النسقي فيه، لأن السكوت عن هذا الخلل كفيل ـ على المدى البعيد ـ بالقضاء على هذا الإنجاز، إذ ـ على عكس ما يتوهم المنخرط وجدانيًا في هذا الخطاب ـ لا يراد بهذا النقد ـ وإن كان مؤلمًا ـ وقف الصحوة أو تهميشها، بل يراد منه ضمان استمراريتها بتطويرها ـ ولو جراحيًا ـ فمن لا يتطور يموت. [من المهم هنا التأكيد على أن هذا التصوّر الإيجابي ـ نسبيًا ـ عن الصحوة لم يستمر معي طويلًا، فقط هذا ما كنت أراه زمن نشر هذا المقال في 13/ 6/ 2003م ـ أي قبل أكثر من عشر سنوات. أما الآن، فرؤيتي للصحوة أكثر سلبية، خاصة بعد أن قرأتها على أكثر من صعيد، وربما كان للعنف الصحوي التالي، والمتواشج مع حركة الإرهاب، ومع كل الحركات التي تتغيا مصادرة الحرية، دور في تغير الموقف من المد الصحوي. رؤيتي الآن يعكسها التصوّر العام عن الحراك المتأسلم الذي يمكن استشرافه من عشرات المقالات التي يتضمنها هذا الكتاب، فضلًا عن الكتابين السابقين (نحن والإرهاب) و(تكفير التنوير)، إذ تجد في هذه الكتب الثلاثة رؤية تراكمية تمتد على أكثر من 1600 صفحة، وعلى مدى زمني يتجاوز عشر سنوات، مارست فيها تحليل الصحوة بُنْية وتاريخًا].

5 ـ التأزم لدينا ليس مصدره فكرة ما، استنبتت أو طرأت، بقدر ما هي أزمة في التلقي، نتيجة هيمنة النسق المغلق. فالمشكلة الأساس (والأساس تحديد، وإلا فهم جزء من المشكلة)، ليست في ابن تيمية، ولا في ابن عبدالوهاب، ولا في سيد قطب ـ رحمهم الله ـ بل هي فينا، فنحن نعاني

من أزمة في التلقي؛ لأن العلم عندنا تلقيني، يؤخذ بوصفه منجزًا متصفًا بالكمال، لا يسمح لأحد بانتقاده، أو تجاوزه. فثقافة الأجوبة هي المسيطرة، هي التي تخلق الحالة التي تخلقنا، أما ثقافة الأسئلة فغائبة أو مغيبة. وكما يقول باشلار: لا بدّ من التسلح بحاسة وضع الأسئلة. ذلك أن التلقي في حقيقته معركة خطيرة بين الرسالة ومتلقيها، ولا سلاح في هذه المعركة غير التساؤل الناقد. فالحل ـ إذن ـ ليس في عدم التلقي، ليس في اعتزال تراث ابن تيمية أو ابن عبد الوهاب أو سيد قطب، وإنما هو (الحل) كامن في كيفية التلقي، في منهجية قراءة هؤلاء. وهذه مسألة نسقية خطيرة، لا بدّ من وضعها على سلم الأولويات في ما يخص الخطاب النقدي.

إن التعليم عندنا كان ـ ولا يزال ـ ذا طابع تلقيني مقيت. ليس هذا في التعليم العام فحسب، بل يمتد هذا الوباء إلى التعليم الجامعي، وخاصة ما كان منه ذا أنساق منغلقة بطبيعة الفكرة فضلًا عن المنهج، بل إن في برامج الدراسات العليا في إحدى جامعاتنا (وهي جامعة الإمام) يقف الأستاذ لعدة محاضرات يملي ـ كما في دروس الإملاء الابتدائية تمامًا ـ القصيدة المقررة، بل ويملي ما يسميه تحليلًا (معاني مفردات!)، فكيف يُطالب مثل هذا التعليم بأن يكون أداة وعي، وعي يُؤسس لنسق متسائل؟!؟

1 ـ 9 ـ الوعي الجماهيري بين ثقافتين:

1 ـ 9 ـ 1 ـ العامية السلفية الجماهيرية أم التنوير النخبوي؟

تمارس الجماهير، في المجتمعات التقليدية خاصة، دورًا حيويًا يتجاوز الصورة النمطية التي تتخيلها جماهير مستهلكة للثقافة، إلى حقيقة كونها جماهير منتجة لها. بمعنى أنها ـ وهي خاضعة لمؤثرات التراث والعادات والتقاليد وهموم اللحظة الراهنة وتقاطعات المادي منها بالمعنوي ـ ليست سلبية في تعاطيها مع الخطاب الثقافي الموجه إليها؛ شرط أن يكون هذا الخطاب تقليديًا في جوهره العام.

إن هذا الخطاب ليس إلا إفرازًا طبيعيًا لتطلعات الجماهير المنبثقة من

تلك الهموم التي تسيطر على كل مناحي وجدانها. وهذا يعني أن التقارب بين منتج ومستهلك هو تقارب بين طرفي الجدلية: بين الفكر والواقع. مما يؤكد أن الفكر - في مثل هذا الخطاب - ليس ممارسة في التغيير، وإنما هو ممارسة في التنميط والتقليد.

وبما أن الجماهير على هذه الدرجة من الفاعلية، فإن اعتبارها في كل طرح ثقافي - أيًّا كانت طبيعته - أمر في غاية الأهمية، وتجاهلها في أي خطاب معرفي سيؤدي بهذا الخطاب إلى الضمور وانعدام الفاعلية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنه سيضطر - ولو بعد حين - إلى مهادنة خطاب آخر سبقه إليها، فيعزز من الخطاب الضد؛ جرّاء محاولته الاستقطاب في الوقت الضائع.

إن الثقافة المحلية إذ تعاني من هيمنة ثقافة التقليد والاجترار السطحية، فإن ذلك لم يكن ناتجًا عن انعدام القابلية للثقافة الحديثة، ولا عن درجة غير طبيعية من اللامبالاة بالشأن الحضاري، كما يتصور بعضنا، وكما يروّج له عربيًّا، وإنما نتج ذلك عن إهمال البُعد الجماهيري في خطاب الثقافة الحديثة، منذ أن كانت ولا تزال. وهذا ما جعلها تنحصر في بعد نخبوي، ربما كان مقصودًا في أكثر الأحيان.

إن هذا الإهمال هو ما جعل الجماهير تحس - وربما كان إحساسها صادقًا - إنها ليست معنية بهذا الخطاب الثقافي الحديث، مادامت لم تدخل الفردوس النخبوي. وما دامت ليست معنية به، فلا ضير أن تبحث في محيطها عمّن يوليها الاهتمام الذي تستحقه، ويربط لها قضايا الفكر بالهم المادي المتعيّن الذي تستطيع أن تتعامل معه بسهولة، وترى نتائجه على درجة عالية من الوضوح، لا تخطئها قراءتها العابرة.

لقد كان حضور الثقافة الحديثة متساوقًا مع بداية التحديث العام الذي طال أكثر مظاهر الحياة، ولقد كان ذلك الحضور واعدًا، ومؤشر صعوده لا يخفى على عين المتأمل، وكان للصحافة المحلية والعربية دور محوري في نشر الوعي الحديث، في الوقت الذي بدأت فيه عودة المبتعثين تشكل ظاهرة في مؤسسات التعليم، مما يعني أن الثقافة الحديثة، في وعي الشريحة التي تسعى

لبناء نفسها علميًا، لم تعد غريبة، ولا وافدة مع النخب الثقافية الوافدة، وإنما أصبحت نماذجها محلية، قريبة ـ وجدانيًا ـ إلى أن تكون قدوة لكل متطلع نحو مستقبل أفضل.

غير أن هذه الثقافة الحديثة الواعدة لم يجر تعميمها جماهيريًا، ومن ثم، لم تصل إلى العمق الشعبي، ولو في رؤاها العامة، خاصة، بعد أن انساقت الصحافة وراء الهوس بالموروث الشعبي، استعادة وإنتاجًا، وتخلت بهذا ـ في بعض إصداراتها ـ عن رسالتها التنويرية التي كانت مرشحة للقيام بها.

لقد بدأت الثقافة الحديثة في فترة من فتراتها المتأخرة ـ نسبيًا ـ تنطوي على نفسها، وتسعى للانسحاب من الميدان الاجتماعي؛ لتؤدي واجباتها الرسمية فحسب. تواقت ذلك مع إنشاء الأندية الثقافية الأدبية التي بدل أن تكون أدوات فاعلة لتعميم الثقافة الحديثة، أصبحت تكرس نخبوية الثقافة دون قصد، مما سيؤدي ـ بعد ذلك بزمن ليس بالطويل ـ إلى أن تبتلع أكثرها ثقافة التقليد.

إذن، انحصرت الثقافة الحديثة في قلاع الأندية الحصينة، وفي مؤسسات التعليم ذات الاهتمام، وفي قلة من الملاحق الثقافية في الصحافة. وهذه كلها ـ على جماهيرية في بعضها ـ لم تأخذ في اعتبارها الشريحة العريضة من المجتمع كهدف استراتيجي في خطابها. وهكذا بقيت هذه الشريحة تنتظر من يفعلها ثقافيًا، ويلبي احتياجاتها الفطرية في أن تشارك في الهم العام، ويمنحها الوعي الذي تحتاجه لمعاينة ذاتها أولًا، ومعاينة الآخر ثانيًا، بكل ما يتقاطع مع هذا وذاك من قضايا وصراعات، وتاريخ ومعاصرة، و... الخ.

في هذه الفترة التي كانت فيه الثقافة الحديثة تمشي على استحياء في محيط ذوي الاهتمام بالثقافي، كانت الجماهير تشكو بتطلعها اللاواعي من الإهمال، وتنتظر من يمارس معها دور التثقيف أيًا كان، شرط أن يعي طبيعتها في التلقي. لقد كانت تنتظر من يحتويها، من ينزل بهمه واهتمامه إلى معتركها اليومي. إنها لا تريد الطريق الطويل الذي يصلها بعد لأي بالثقافة وهمومها، وإنما تريد من يختصر لها الطريق، ويأتي إليها على ما هي عليه من وعي، وفق الشرط الوجداني للاهتمام. وفي هذه الفترة كانت ثقافة الكاسيت في انتظار دورها التاريخي.

ظهرت ثقافة الكاسيت والكتيب و...الخ ذات البُعد الشفهي وشبه الشفهي الذي يتوافق مع طبيعة التلقي لدى مجتمع مغرق في الشفاهية، مجتمع لم يخرج من أميته ـ كمجتمع وليس كأفراد ـ إلا منذ زمن ليس بالطويل، واستطاعت هذه الثقافة أن تكتسح الوعي الجماهيري، وأن تهتصر آلاف العقول الواعدة قبل أن ترى النور في هذا المجتمع، وتمّ لها ذلك في زمن قياسي. كما استطاعت ـ وهذا أخطر ما في الأمر ـ أن تمتد حتى تحتوي تحت مظلتها كوادر كانت في بداية حضورها الثقافي، وكان من المتوقع أن يكون لها دور في الحراك التنويري، فأصبحت هذه الكوادر ـ بعد تشبعها بهذه الثقافة وما تقاطع معها (كوابح) لعجلة التنوير.

وفي سياق هذا الانتشار الجماهيري لهذه الثقافة، وفي مرحلة متأخرة على وجه الخصوص، بدأ وعي المجتمع يصحو ـ بنسب متفاوتة ـ على حقيقة الاستلاب الذي خضع له، بعد أن رأى تأزمات الواقع الحادة، نتيجة هذه الثقافة.

لقد كان الواقع المفاجئ واللامتوقع، أن تتحول هذه الثقافة إلى إشكال عام، يؤزم كل جزئية من جزئيات المجتمع، بعد أن كانت تطرح نفسها بوصفها الحل الأمثل لكل إشكال. لقد تحوّلت إلى نوع من الإعاقة لحركة المجتمع، تحولت هذه الثقافة إلى مادة تتصلب بها شرايين الحركة الثقافية والاجتماعية. لقد أصبحنا كمجتمع إزاء حركة اللاحركة، وثقافة اللاثقافة.

غير أن زاوية التأزم الحادة في هذه الثقافة المتأزمة لم تظهر إبان صعودها وازدهارها وزخمها الجماهيري. لقد كانت في تلك الفترة التي اكتسحت فيه الوعي الجماهيري على ثقة من حاضرها ومستقبلها، وكانت معظم المؤشرات تشير إلى أن المستقبل لها؛ ولهذا كانت تسير مطمئنة على مصيرها، وواثقة من تحقق وعودها. إن التأزم الحاد الذي واجهها كان في الفترة التي أحست فيها بتهاوي مشروعها، في الفترة التي بدأ مريدوها في التخلي عنها، في الوقت الذي غدت فيه لا تقنع أحدًا، ومن ثم بدأت بالانحسار بعد عصر ذهبي من الانتشار.

لكن هذا الانحسار الذي تواجهه هذه الثقافة، والذي يؤزمها، ويجعلها تخرج في كثير من الأحيان عن طورها، ما أسبابه؟. في ظني أن تأخر الوعود

وخيبة الآمال، أو الاصطدام بحدية الواقع ليسا العامل الأساس في هذا الانحسار. إن العامل الأساس في هذا الانحسار إنما هو الانفتاح غير الاختياري الذي خضع له المجتمع في العقد الأخير. وسواء كان الانفتاح فضائيًّا أو عبر شبكة (الإنترنت) فهذان ـ بما لهما من صفة جماهيرية ـ قادا إلى درجة من الانفتاح ـ متفاوتة ـ في الكتابة المحلية خاصة، والإعلام المحلي عامة. وكل هذا له دوره الفاعل الذي بدأ يظهر أثره في تغيير الوعي الجماهيري.

لقد أصبح الوعي الجماهيري الذي كان فيما سبق قد منح نفسه ـ طوعًا ـ لتلك الثقافة التقليدية لا يرضى بتلك الثقافة الهزيلة التي استهلكته على مدى عقد أو عقدين من الزمان. لقد أصبحت الثقافات والآراء المتباينة والقدرات الفكرية تعرض عليه صباح مساء، عبر وسيط جماهيري (الفضاء والإنترنت). كل الأفكار، مهما كانت درجة تباينها، وكل العناصر المفكّرة، مهما كانت درجة قبولها أو رفضها، أصبحت تتحدى تلك الثقافة التقليدية، تتحداها كثقافة، وتتحدى مروّجيها كذوات مفكّرة، وكرموز معنوية.

إن الإعجاب الشديد الذي كانت تحظى به تلك الشخصيات التي تبنّت ثقافة الكاسيت لم يعد له أثر في الواقع الآن، بعدما بدأت عمليات الاستعراض الثقافي بتتابع شبه يومي، وبعد أن اتضح أن الفكر وشخصيات الفكر أوسع من فلان وفلان. كانت تلك الشخصيات ـ في نظر مُريديها ـ عظيمة فيما هي في سياقه من تخصص دعوي أو علمي، ومحل احترام وتقدير يصل إلى درجة التقديس، إذ كان هؤلاء المريدون السذج لا يرون غيرها ولا يسمعون سواها، فكانت عندهم منتهى الطلب، وغاية ما يمكن أن يتحقق لإنسان. وهم لا يظنون أن هناك من هو أكثر منها امتلاكًا لقدرات، فضلًا عن هبات إلهية، لا في شرق ولا في غرب، ويرون أن لا أنصح منها، لا من قريب ولا من بعيد، فأصبح حبها دليل إيمان، وبغضها دليل ونفاق وعصيان، وما افترت عنه شفاهها المقدسة فهو الحق المبين.

اليوم بدأت بوادر صحوة من نوع آخر، في الوقت الذي أصبح التقليدي يستعيد في (خطابه المعرفي!) ما ذكره في شريط الكاسيت قبل خمسة عشر عامًا أو تزيد، بنفس المفردات وبنفس الجمل، بل وبنفس اللهجة. لقد كان بإمكان

التقليدي أن يحتفظ بجماهيره ـ إلى حدّ ما ـ في هذه الفترة؛ لو كان يعي كيف يطوّر خطابه. لكنه يريد جماهير اليوم بخطاب الأمس، وهذا هو عين مستحيل.

إن أصغر قارئ يستطيع أن يجمع أكثر مما يجمع التقليدي، ويحشد من الأمثلة والشواهد أكثر وأدق ـ مما حشد، وأن يكون أرفع صوتًا، وأحد نبرة و...الخ، فكيف يريد من متابعي الطرح الثقافي ـ ولو كانت متابعتهم بوسائط جماهيرية لا غير ـ أن يقتنعوا بخطابه الذي عفا عليه الزمن، ومجّته الأسماع؛ لكثرة ما ردده، وأعاده واستعاده.

إن المتلقي اليوم ليس كالمتلقي قبل عشرين سنة، ولن يكون هو المتلقي بعد عشرين سنة، فنظام الوعي يتغيّر بالضرورة. هذا ما يجب أن يعيه التقليدي الذي يحاول الاحتفاظ بجماهيرية تنسحب من بين يديه ومن خلفه. الوعي لم ولن يقف عند حدّ؛ كي لا يضطر الفاعل الثقافي إلى إرهاق نفسه بمتابعة الجديد. إن الوعي الجماهيري تغيّر بفضل الانفتاح الاتصالي، وقد آن الأوان ليدرك التقليدي أن عَمرًا شبَّ عن الطوق، وأنه إن أراد الاحتفاظ بوده وإعجابه فما عليه إلا أن يصنع له طوقًا آخر يناسبه، أو فليترجل، فذلك أكرم له من أن يكون سخرية على ألسن الآخرين.

1 ـ 9 ـ 2 ـ الخطاب الثقافي وإغراء الجماهيرية

تتمتع الجماهيرية بسحرها الذي لا يقاوم. إنها نوع من الإغراء الغرائزي الذي قد يلتهم النفس البدائية المشدودة ـ بقوة ـ إلى عواطفها؛ حتى يكتسح كل أنواع الإغراء الأخرى. غاية المنى، أن تصفق لك الجماهير الغفيرة بقلوبها قبل أكفها، فذلك ـ في نظر كثيرين ـ هو الفوز المبين، والسعادة التي يبذل في سبيلها كل غالٍ؛ ولو كانت الحياة نفسها. إنها ليست مجرد إشباع غرائزي، كما وأنها ليست خيارات فردية يمكن أن تلهو به الرموز في هذا الميدان أو ذاك، وإنما هي ممارسة تنتهي بتراجع المعرفة، وضمور الإنسان.

إن إغراء كهذا، ترخص الحياة في سبيله، حقيق أن يأخذ حظه الوافر من القراءة والعرض؛ كيلا تصبح المعرفة ذاتها من القرابين التي تقدّم لإرضائه، كما هو واقعنا اليوم، بل وربما تمّت التضحية بإنسانية الإنسان ـ وهنا تقع الكارثة ـ ثمنًا لهذا الإغراء الغرائزي.

إن إضاءة ـ وربما تعرية وفضح ـ هذا الاستغلال ـ غير البريء ـ لعواطف الجماهير، من قبل الفاعل الجماهيري، ومن قبل تلك القنوات الإعلامية الجماهيرية، هو جزء من مسلك معرفي، يتغيّا وقف الاتجار بالإنسان أولًا، كما يتغيّا حفظ المعرفة من هذا الابتذال الرخيص.

الجماهيرية حالة (عاطفية) قبل أن تكون وجودًا مُتعينًا. إنها حالة تخلّقت بفعل التصعيد العاطفي، الذي يتجاوز بالإنسان حدود الإنساني، إلى ما قبل الوعي الإنساني بالإنسان. وهذا يعني أن الخطاب يتجمهر، بقدر ما يتنازل عن الأبعاد العقلانية التي يشترطها سياقه. ولهذا أكّد جوستاف لوبون في كتابه: سيكولوجية الجماهير، على أن التجمهر، ولو من قبل أناس عرفوا بمستوى ما، من العقلانية، يؤدي ـ بالضرورة ـ إلى التنازل عن شيء من الرؤية العقلانية، لصالح العاطفة الجماهيرية الهوجاء.

إذن، طبيعة الخطاب العقلاني، تفترض فيه ـ ابتداء ـ أنه خطاب غير جماهيري، كما أن طبيعة الخطاب الجماهيري، تفترض فيه ـ من حيث هو جماهيري، أن مستوى ما، من العقلانية قد تمّت التضحية به، في سبيل تحقيق هذا البُعد الجماهيري.

من هنا، ندرك التلازم الذي نراه في واقعنا المحلي، بين تقليدية الخطاب المضاد لكل ما هو عقلاني، وبين رواجه الجماهيري الكاسح. كلما أمعن الخطاب التقليدي في البُعد الخرافي، وكلما كان انتهازيًا في استغلال عواطف الجماهير؛ تصاعدت جماهيريته باطراد. إن الجماهير ـ بطبيعتها ـ لا يمكن أن تحافظ على الحد الأدنى من الالتزام بالشرط العقلاني؛ لأن ذات التجمهر المشبوب بالعاطفة، لم يتكوّن إلا بالإجهاض المتعمّد لهذا الشرط العقلاني.

الخطاب التنويري ـ وهو خطاب عقلاني بالضرورة ـ يعي أنه خطاب غير جماهيري، لا لنقص يطال بنيته المعرفية، أو سلوكه الواقعي، وإنما لأنه ملتزم بالشرط العقلاني الذي يستلزم حدًّا أدنى من الالتزام المعرفي. والمعرفة ـ وأقصد: المعرفة الحقة الملتزمة بالشرط المعرفي ـ ليست سهلة، لتكون في متناول الجميع الجماهيري. ولهذا كان اكتساب شيء من هذه المعرفة

التي تمنح الإنسان صفة: العلمية، يستلزم اقتدارًا ذاتيًا، وعناء متواصلًا يخلق تراكمًا في الخبرة، ليس في مقدور الأغلبية الساحقة من الجماهير، وإلا لأصبح الناس ـ جميعًا ـ علماء ومبدعين!.

لا يعني هذا أن الخطاب التنويري لا يسعى لتحقيق نفسه في الجماهيري. إن هذا هدف من أهدافه، وبقدر تعميم الوعي التنويري على أكبر شريحة ممكنة، يتحقق التقدّم المأمول للتنوير. لكن الخطاب التنويري، وهو يسعى لتحقيق هذا الهدف، يلتزم بعدم التنازل عن الشرط العقلاني/المعرفي الذي يحدّد جوهر هويته. ولأنه ملتزم بهذا، فهو يدرك أن نجاحه في الوصول إلى نوع من الجماهيرية، سيبقى نجاحًا محدودًا بحدود الالتزام بالشرط العقلاني/المعرفي.

من هنا، نفهم طبيعة الغموض، الذي يسم الخطاب العقلاني/المعرفي، والذي يشكو منه بعضهم، وبعضهم يعتبره ـ بسذاجة تتجاوز حدود الغباء والجهل ـ سلوكًا متعمدًا من قبل الفاعل التنويري. الغموض هنا، لا يفهمه التقليدي، إلا بوصفه غموضًا في الأسلوب، والأسلوب عنده ليس نمط تفكير، وإنما هو مجرد: وسيلة نقل للمعلومة!. وهذا تصور تقليدي للأسلوب الذي يجعل اللغة مجرد أداة توصيل، ولا يعي التمايزات الأسلوبية إلا بوصفها مجرد زخارف بلاغية، يمكن التنازل عنها، دون المساس بالمعرفة المنقولة عبر هذا الوسيط المرِن.

اللغة ليست أداة توصيل فحسب، وإنما هي بُنية تفكير. والتمايز الأسلوبي في اللغة الواحدة، لا يعني مجرد التنوع في قنوات التوصيل، وإنما يعني تنوع أنماط الرؤية عند أبناء اللغة الواحدة. وكون الأسلوب ـ بمعناه الواسع ـ نمط تفكير، يعني أنه نوع من الوعي، من حيث كون اللغة وجودًا قبليًا، يسبق النطق أو الكتابة. ولكن التقليدي يبقى أسير تصوراته الساذجة عن اللغة، تلك التصوّرات المشدودة إلى المفاهيم البلاغية العتيقة، بل العتيقة جدًّا، إلى ما قبل ألف عام!.

من خلال هذا التصوّر لطبيعة اللغة، وعلاقتها بالتفكير، جاء الخطاب التنويري ـ وأقصد الخطاب التنويري الحقيقي، الملتزم بكونه تغييرًا في نمط

التفكير، وليس مجرد إقناع واقتناع بمفردات التنوير ـ متلبسًا بنوع من الغموض المعرفي. وهو غموض نابع من طبيعته، أي من نمط التفكير. وهذا ما جعل الحل التنويري، إبان محاولته الوصول إلى أكبر قدر من الناس/الجماهير، يتعمد حثّ الناس على الاشتباك مع هذا المستوى المعرفي، ويمارس عملية الارتقاء بالمتلقي، بدل أن يتخذ الدور الأسهل، وهو التنازل عن نمط التفكير، أي عن جوهر التنوير ذاته؛ لأنه يدرك إنه لو فعل هذا، فلا بدّ أن يفقد الخطاب مشروعيته من الأساس.

لكن، مشكلة المجتمعات التقليدية، أنها مشدودة ـ بقوة ـ إلى الجماهيرية، بل تصل أحيانًا إلى جعل مستوى الجماهيرية، دليلًا على مستوى صوابية الأفكار، فكلما تصاعد المد الجماهيري لخطاب ما، أصبح ـ في نظرهم ـ دليلًا على تصاعد الإيجابية الصوابية فيه. ولهذا، تحتفل تلك الخطابات التقليدية بمهرجاناتها التي يختلط المعرفي بالاجتماعي، وتسعد بالمد الجماهيري الذي يتحقق بقوة العاطفة، وضمور العقل، وليس بقوة الأفكار، ومستوى نجاعتها.

لا تستطيع المجتمعات التقليدية ـ والخطاب التقليدي من باب أولى ـ أن تفصل بين القيمة الاجتماعية والقيمة المعرفية. وبما أن هذه المجتمعات مهمومة بالمكانة الاجتماعية؛ لأن الكل ينظر إلى الكل في واقعة جماهيرية مشحونة بالتراتب، فقد تمّ تحويل كل شيء إلى وسيلة للرقي في التراتبية الاجتماعية، حتى المعرفة ذاتها. ولهذا نفهم كيف يصبح للتلبس بالمعرفي، ملبسًا خاصًا، يحدّد المكانة المعرفية، من حيث هي قيمة اجتماعية، أو يحدّد المكانة الاجتماعية، في الوقت الذي يحدّد فيه المكانة المعرفية.

التقليدي يسعد بهذا. فهو في اجتراره لما يظنه علمًا، تتحقق له ـ كمكافأة آنية ـ المكانة الاجتماعية. وإبان هذه الممارسة، يكتسب مهارة الحفاظ على هذه المكانة، عبر الولاء التام ـ غير الواعي ـ لمقولات التقليد، وعبر المزايدة ـ غير البريئة ـ على مقولات التشدد السلفي.

هذا ما يفسر لنا ظهور الفتاوى السلفية المتشددة التي تصل بتطرفها إلى

تخوم التكفير، تلك الفتاوى التي تصدر، بين الحين والآخر، عن رموز التقليد السلفي. إنها وإن صدرت على هيئة فتاوى شرعية مبررة بحشد نصوصي، ليست أكثر من محاولة مدنية للحفاظ على مكانة اجتماعية ما، ولكنها محاولة تتم عبر امتهان المعرفة بالتنازل عن شروطها، للتلاعب بعواطف الجماهير.

مأساة التقليدي، إنه قد يُؤخذ ـ إعجابًا ـ بشيء من مفردات التنوير، فيحاول الاشتباك معه في هذا المضمار أو ذاك، ولكنه يفعل ذلك، وعينه على الوسط الجماهيري. إنه ـ جرّاء سابقته التقليدية/السلفية ـ ينتظر المكانة الاجتماعية من خلال الاشتغال على المعرفي. وبما أن التنوير ـ كما اتضح مما سبق ـ ليس خطابًا جماهيريًا، فإنه يصدم بعد كل جهد، إذ لا يجد الجماهيرية التي يتمتع بها أدنى فاعل تقليدي. إنه ينتظر قُبْلةً على الرأس، وأخرى في الجبين، ويحن لتلك الأصوات اللاهثة عن يمينه وشماله، بعد كل محاضرة صاخبة، ولكنه لا يجد شيئًا من ذلك يحدث بعد الانتقال إلى دوائر التنوير.

هنا، يبدأ إحساس التقليدي الذي يحاول الاستنارة بالفشل، إذ يتضح له أنه ـ بالاشتباك مع مفردات التنوير ـ قد خسر الكثير. إنه ليس فشلًا في الحقيقة، ولكنه بالنظر لحساباته الجماهيرية، يعده فشلًا؛ لأنه ـ في أعماق وعيه ـ ليس باحثًا عن معرفة، بل ولا عن إصلاح براغماتي، وإنما هو باحث عن مكانة اجتماعية. وعندما لا تتحقق له هذه المكانة، على الصورة التي يطمح إليها؛ لأنه ليس في الخطاب التنويري زعامات مقدسة، فضلًا عن قبلات على الرأس والجبين، ولهاث محموم للتبرك بالعباءات المباركة!، فإن هذا التقليدي/السلفي السابق، يحن إلى عشقه القديم أو إلى عشه القديم!.

من أجل الرجوع، والظفر بالمكانة الاجتماعية المفقودة، يبدأ التقليدي/ السلفي العائد إلى عشقه القديم، بمغازلة رموز التقليد، ومهاتفة القنوات الإعلامية التي تتمكن من إعلان توبته النصوح على الجميع. وجرّاء هذا الشوق الباحث عن موقع ما، يكون على استعداد لتقديم المهر المطلوب. حينئذٍ، قد يحظى بما لم يستطع الخطاب التنويري تقديمه له، فتستضيفه قناة (...؟) المباركة!، ويقدم ـ في وهج هذه الاستضافة ـ المهر المطلوب، ثناء بالمجان على زمن (الغفوة) المباركة. وكل شيء مبارك هنا!.

هكذا يقع كثيرون في غواية إغراء الجماهيرية، إلى درجة السقوط في براثن التقليدية السلفية في أشدّ صورها مأساوية. إنها لحظة ضياع، كان الانشداد إلى المكانة الاجتماعية مقدمتها الضرورية، ولولاها، لاستطاع بعضهم التماسك، ولو ـ على الأقل ـ صمودًا أمام إغراء القنوات الإعلامية الجماهيرية الغوغائية، التي يدرك أنها تمارس دورًا تجهيليًّا خطيرًا، بحيث يكاد ـ بسببها ـ أن ينغرس فيروس التخلّف في وعي الأمة المسلمة، إلى درجة غير قابلة للشفاء.

لا أدري إلى متى ستستمر هذه المأساة. لكن، مما لا شك فيه أنها ستبقى على هذا الدرجة من البشاعة؛ ما دام التنوير يؤخذ على هذا النحو من التبسيط، الذي يصل إلى درجة أن يتصور بعضهم، أنه يستطيع تحقيق جماهيرية من خلاله، لم يستطع تحقيقها في ميدان التقليد السلفي.

إن التنوير خطاب في المعرفة، وهو ـ بضرورة ذلك ـ خطاب غير جماهيري. ومن يبحث عن الجماهيرية، ويريد أن يحقق من خلالها مكانة ما، فعليه أن يبحث عنها بعيدًا عن التماهي ـ زورًا ـ مع خطاب التنوير.

1 ـ 10 ـ الثقافة وشروط الفعل الثقافي:

1 ـ 10 ـ 1 ـ الثقافة والحرية والدين

ما هي الثقافة؟. سؤال تقليدي يجري طرحه باستمرار. وبما أن الجواب بحدّ ذاته مصدر إشكال، فإن في ذلك إيحاء بأن الفعل الثقافي ـ في كافة مساراته ـ فعل نظري على الإشكال النظري وعلى الإشكال المتعين. فمن إشكالية الماهية ابتداء، إلى إشكالية الموضوع ميدان الممارسة الذي تبحث الثقافة له عن حلول؛ تتراءى لنا ملامح الفعل الثقافي؛ بوصفه فعلًا يقتات على حل الإشكال بين الراهن الذي هو امتداد للسابق، والطارئ المستجد، أي إنه ـ في جوهره ـ فعل في التغيير والتجاوز.

لقد حاول كثير من المعنيين ـ احترافًا ـ بالهم الثقافي أن يعرفوها (الثقافة)، إلا أنهم اصطدموا بشمولية الفعل الثقافي (في تصوره الأنثروبولوجي)

لكافة أنواع النشاط الإنساني، مما يعني تداخله مع أكبر قدر من التخصصات المعرفية التي تجنح بطبيعتها للاعتزال. وإذا كان هناك من صرّح بأن للثقافة أكثر من مئة وستين تعريفًا؛ فإن آخرين حاولوا تلمس هذا الطابع الشمولي في النشاط الثقافي، فجعلوها ـ أي الثقافة ـ تشمل كل ما تجاوز الطبيعي والفطري (الحيواني) في الكائن الإنساني؛ أيًا كان تمظهره، ولم يحصروه في البُعد اللغوي؛ مع أن اللغة هي أداة التجريد النظري؛ إلا أنهم صرحوا بأنها أشدّ عناصر الثقافة توفرًا على الثقافي.

بعيدًا عن التحديد وإشكالياته ـ إذ ملامح الثقافي ليست على تلك الدرجة من الخفاء التي تجنح بمستشعرها بعيدًا ـ، فإن منظومة الأفكار التي يراد لها الفعل في الاجتماعي بمستوياته المتعددة، هي الجانب الأشدّ ظهورًا في الحضور الثقافي اليوم، وهي التي يجري الجدل حولها في الأعم الأغلب؛ بوصفها فكرًا تسكنه الإيديولوجيا، مهما تظاهر ذلك الفكر بالتجافي عن مسارات الأدلجة، أي هي ـ في النهاية، في الهدف المضمر ـ للتغيّر الذي هو هدف الثقافي المباشر أو غير المباشر. وهذا يجعل من الثقافة التي يجري تداولها ـ كمفهوم ـ في سياقنا المحلي، مرتبطة أشدّ الارتباط بأكثر أنواع الظواهر فاعلية في الاجتماعي: السياسة والدين.

إن الثقافة لا تتكوّن، ولا تأخذ دورها الاجتماعي، بمعزل عن وضعها في المثلث الاجتماعي: الثقافة والدين والسياسة. والثقافة بوصفها أحد أركان هذا المثلث الحيوي اجتماعيًا، تستمد حيويتها وفاعليتها بعلاقاتها الجدلية مع هذه الفواعل الاجتماعية ذات الأثر العميق والحاسم في حياة الناس.

ليس بدعًا أن تكون هذه الظواهر الثلاث هي أكثر الظواهر تأثيرًا في حياة الإنسان، وأكثرها حسمًا في تحديد حاضره ورسم ملامح مستقبله، إذ هي الظواهر التي امتاز بها الإنسان عما سواه منذ فجر التاريخ ولا يزال. فالدين من الخصائص الإنسانية الجوهرية، وبه تحمل الإنسان الأمانة بالمفهوم الديني، ومن ثم فهو سمة إنسانية جوهرية، يضطرب الاجتماع الإنساني بفقدانها، ولا فرق ـ من ناحية الوظيفة فحسب ـ بين الدين السماوي وغيره؛ مما هو معطى ثقافي؛ إذ تناط به الوظيفة الاجتماعية ذاتها؛ دون فارق يمس جوهر الوظيفة

اجتماعيًا. وهكذا السياسة؛ فمنذ زمن التعريف الأرسطي للإنسان بأنه: حيوان سياسي أو حيوان ناطق؛ بوصف النطق بداية الفعل السياسي، والإنسان يدرك أن النشاط السياسي نشاط إنساني بحت؛ يمتاز به الاجتماع الإنساني عن غيره.

في استكناه النشاط السياسي للإنسان من فجر التاريخ؛ يظهر لنا أن جوهر الفعل السياسي ليس إلا (فارقًا ثقافيًا) بين الحيواني والإنساني. والثقافة ـ بمفهومها الواسع الذي يحتوي ما سوى الفطري في الإنسان ـ ظاهرة إنسانية، كما هو الحال في الدين والسياسة. وهذه الظواهر الإنسانية الثلاث، يستحيل تناولها كظواهر مستقلة، ولو على مستوى الفحص العلمي؛ فضلًا عن ممارسة أحدها كنشاط فاعل، أو كما يُراد له أن يكون فاعلًا.

وبتمايز هذه الظواهر عن الوجود المادي الطبيعي للإنسان (الفطري)؛ ندرك أن هذه الظواهر ذات نفس نخبوي بالضرورة، أي إنها ذات طبيعة تقدّمية على الوسط الاجتماعي الذي تتموضع فيه ـ كما يفترض على الأقل ـ وإن كانت فاعلة فيه ومنفعلة به في آن، بما يفرضه ذلك من ضرورة الخضوع لشروط الإرسال (الفعل الثقافي الإيجابي) والاستقبال (التلقي الثقافي السلبي) لكونها في كلا الحالتين خاضعة لشروط الاجتماعي المتعين. ولكن هذا الخضوع لا يعني أنها لا تمتلك المبادرة التي يمتلكها الفعل التقدّمي في علاقته النخبوية بالجماهير. فالنشاط الإبداعي (التفكير) يختار له أحد هذه السياقات كميدان طبيعي لممارسة تقدّميته، أي ليخرج عن الجماهيري كشرط لتجاوزه إبداعيًا؛ لأن الحس المشترك العام ـ كما يقول باشلار في وصفه له: سيئ التفكير، بل لا يفكر البتة.

والثقافة بما هي فعل في التغيير، فإنها لا بدّ أن تتقاطع بالإيجاب والسلب مع البُعد الديني والبُعد السياسي. وعدم تقاطعهما يعني أن أحدهما فقد فاعليته لهذا السبب أو ذاك. وفقدان الفاعلية في الشأن العام ـ لأحد أطراف هذا المثلث الحيوي ـ يعني فقدان جوهر الوظيفة. وهذا ما يفسر كيف أن أحد هذه الأطراف قد ينقلب ـ أحيانًا ـ على جوهر الوظيفة؛ فتصبح وظيفته: تكريس الراهن، وإضفاء الشرعية على الجمود، والوقوف في وجه التطوير. وهذا فعل سالب، تعوض به هذه الأطراف عن قصور الفعل الإيجابي لديها؛ بصرف النظر عن الأسباب الكامنة وراء هذا القصور، وتأرجحها بين الاختيار والاضطرار في هذا المضمار.

إذن، أي حراك ثقافي يتمّ فيه السكوت عن أحد أطراف هذا المثلث، يبقى حراكًا غير واضح في تصوره، ومن ثم غير قادر على الفعل الثقافي الحقيقي (التغيير). وبما أن الحراك الثقافي المحلي جاء بمبادرة من السياسي، فإن هذا البُعد (السياسي) قد أصبح حاضرًا على هذا النحو أو ذاك، بمعنى أنه أحس بدوره كفاعل في التغيير الثقافي ومنفعل به. وبقي الديني ـ كموضوع وليس كشخصيات ـ بمعزل عن معاينة الثقافي له، وليس معاينته هو للثقافي. ولا أقصد هنا أن يحضر الديني كمشارك في الممارسة الثقافية، بل أن تستحضر العلاقة بين الديني والثقافي العام، بوصفها موضوعًا خصبًا للمعاينة والفحص والتشريح المعرفي.

من هنا، ندرك أن تقدّم الثقافي العام خطوة أو بضع خطوات إلى الأمام، بإرادة سياسية، لا يمكن أن يحرك القاطرة الثقافية؛ ما لم يتمّ تحريك الديني، ليتقدّم بخطوات مقاربة على الأقل لخطوات الثقافي العام. ومجاملة الديني في ذلك، تستلزم أن يبقى الثقافي حائرًا أو متهمًا أمام كثير من أنواع الحراك التي يتساوق بها الثقافي مع متغيرات اللحظة الراهنة.

وإذا كان التواقت في المسيرة التقدّمية بين مسيرة الديني ومسيرة الثقافي شرطًا لفاعلية الثقافي ـ أيًا كان ميدانه الذي يعمل فيه ـ فإن هذا التواقت في الحراك الثقافي المحلي ألزم منه في غيره من البيئات، لكون الديني في واقعنا الاجتماعي أهم مكونات الوعي، وأشدّ أركان المثلث هيمنة على السلوك، بما فيها التوجهات الثقافية ذاتها، تلك التي لم تصل بعد إلى إدراك أهمية الانعتاق من أسر الرؤى المتلبسة بالديني، وشخصياته التي تبحث عن دور يتجاوز الدور العلمي التخصصي، إلى دور في التنفيذي، كجزء من تطبيقات مفهوم الحاكمية التي تريد فرض هيمنتها من خلاله.

بهذا، لا يمكن أن توجد ثقافة متجاوزة، دون تجديد في الخطاب الديني، أقصد: دون تجديد حقيقي يلامس ـ بوعي وبشجاعة ـ علاقة الديني بالراهن الاجتماعي، سواء في أبعاده الاجتماعية الخالصة أو في حقول الاقتصاد والسياسة و... الخ.

من الطبيعي أن يكون الثقافي العام هو المبادر بطرح أسئلة التجديد على الديني؛ لأن التجديد لا ينبعث من الديني ابتداء، بل تفرضه إشكاليات الثقافة المتجددة، بوصفها أسئلة تلامس عصب الوعي الراكد، كما تفرضه إشكاليات الراهن المتعين أيضًا، بوصفها التحدي المادي الذي يقف لكافة أنواع التجاهل الحضاري بالمرصاد.

لا شك أن في هذا التماس بين الديني والثقافي، الذي نرجو أن يتمّ استدعاؤه، خطرًا بالغًا على الثقافي خاصة. لا بدّ أن يتمّ التعامل معه بحذر بالغ. وأخطر ما في هذا الأمر أن يتدخل الديني - بما هو عليه الآن كواقعة اجتماعية ملتبسة - في الثقافي؛ ليأخذ دوره التاريخي المعهود كأحد المكونات الفاعلة فيه. وإذا كان الثقافي يتقدّم عليه - كما هو في الوعي الجماهيري الآن، لا في أصله المعياري - بمراحل من ناحية الفاعلية التقدّمية خاصة، فإن منحه الفرصة ليفرض عليه هيمنته، يعني بكل وضوح منح الثقافة صفة التقليد السلفي، أي تفريغها من جوهرها الثقافي في النهاية، فتصبح لدينا ثقافة ليست بثقافة!.

والحل في مثل هذه الحال يكون بالفصل، وذلك بأن يكون للديني حراكه الخاص، حراك تقوم به كوادره العلمية من داخله، حتى وإن كان ذلك بوحي من الثقافي العام. يتحرّك الديني بوحي من التحوّل الثقافي العام، ولكن يبقى حراكًا في إطار الديني، مستمدًا من سياقات الراهن الاجتماعي والثقافي رؤيته التجديدية، دون أن يتحمّل الثقافي العام عبء هيمنة نسق التقليد فيه، كثمن لفاعليته فيه.

وإذا كان يجب على الثقافي أن يكون حافزًا للتجديد في الخطاب الديني، دون التماهي مع شروطه في حالته الراهنة، فإن الهدف المنشود - بالنسبة للثقافي - من هذا وذاك، يتغيّا منح الثقافي مساحة من الحرية؛ كي يمارس فاعليته الثقافية ذات الطبيعة الاستقلالية، بعيدًا عن الدخول في تحالفات الاجتماعي واحتقاناته التي تعمد - وتنجح في الغالب - إلى توظيفه لصالح حراكها سلبًا وإيجابًا.

إن الثقافة ليست أدلجة - حتى وإن وظفت لذلك أحيانًا -، وإنما هي

تراكم التجربة الإنسانية بتنوعها، تلك التجربة التي تمنح الإنسان مزيدًا من الاستبصار بنفسه وبواقعه. وكلما كانت الحرية ذات مساحة أكبر، بحيث تعطي الثقافة فرصة أن تختزن أكبر قدر من هذه التجارب ـ التي لا يشترط فيها التوافق مع شروط الأنا الانطوائية ـ؛ كانت الفرصة أكبر؛ كي يمر الوعي بهذا التنوع الإنساني الذي يمنحه البُعد الحقيقي للثقافة، بعيدًا عن تزييف الوعي الكامن في الاقتصار على نوع محدد من التجارب التي يُحددها الرقيب الاجتماعي أو المؤسسي/السياسي، والذي هو بالضرورة ليس سليل التنوع.

بهذا تكون الحرية الثقافية هي شريان الفعل الثقافي الذي لا حياة لها بدونه. وهذه الحقيقة هي من الحقائق الواضحة التي يجري ترديدها في كل تظاهرة ثقافية لبدهيتها، ولكونها الشرط الحيوي المفقود في الغالب ـ بدرجة ما! ـ وما علاقة الثقافة بالديني والسياسي؛ إلا علاقة تقوم على تجاذب مفردات الحرية، حتى وإن كانت تجلياتها تبتعد قليلًا أو كثيرًا عن التصريح بهذه المفردة أو تلك. وكل هذا يؤكد ـ بوضوح ـ أن كل مساحة من الحرية تمنح للثقافي، تعني مساحة أكبر من الثقافة، وهي حقيقة أصبح من العبث التأكيد عليها بمثل هذا التكرار.

1 ـ 10 ـ 2 ـ الثقافة وذهنية الصراع

يُفترض في الممارسة الثقافية التي تطمح إلى تحقيق الحدّ الأدنى من شروط الفعل الثقافي أن تكون ذات نفَس تقدّمي عما هو موجود في المتعيّن الاجتماعي، وأن تكون المتنفس الحضاري لاحتقانات البدائي فيه، وأن يكون التعاطي مع أبجديات الممارسة الديمقراطية ظاهرة تطبع الممارسة الثقافية بأكثر مما هي عليه في الظواهر التي تتخذها تلك الممارسة الثقافية موضوعًا لها، كجزء من طلائعية الثقافي الذي لا وجود له ـ وجودًا ثقافيًا ـ بدونها.

هذا التسامح الإنساني في الثقافي ليس شرطًا طارئًا على الثقافي، وإنما هو أساس فيه، لا وجود له بدونه، لكون الثقافة ـ كما أشرت في المقال السابق ـ ظاهرة إنسانية بالدرجة الأولى. وليس المراد بكونها ظاهرة إنسانية إنها موجودة كغيرها من الظواهر لدى الكائن الإنساني فحسب، وإنما المراد أنها

ظاهرة فارقة مميزة، يتجاوز بها الإنسان ما سوى الإنسان فيه. وبهذا، فالثقافة الحقة ـ أي التي تمتلك شرط الوجود الثقافي لا شرط كماله ـ هي الثقافة التي تنهض بوظيفتها الأولى؛ من حيث محاصرة معاني التوحش في الإنساني، وتعزيز الإنساني في الإنسان.

ومن هنا فالثقافة ليست آلية صراع متوحش، يهدف إلى إقصاء الإنسان وإلغائه ونفيه ماديًا أو معنويًا، وإنما هي ـ في جوهرها ـ على الضد من ذلك تمامًا، إنها آلية الإنسان لتأطير هذا الصراع وتحجيمه، ونفيه ـ كقيمة على الأقل ـ خارج منظومة القيم التي تعمل الثقافة في سياقاتها. وكون الثقافة ليست آلية صراع في جوهرها، لا يعني أنها لم يتمّ توظيفها كآلية صراع على أرض الواقع، وإنما يعني أن توظيفها في الصراع تجاوزٌ بها لوظيفتها الأساس، تلك التي ينتفي وجودها بانتفائها، إذ لا معنى لها دون وظيفتها، فوظيفتها جوهر فيها، لا مجرد عرض.

وتبعًا لهذا، يستحيل أن تكون (ثقافة الصراع) ثقافة، كما يستحيل أن يكون المتطرف الإقصائي الذي يوظّف مفاهيم الثقافة وأدبياتها للصراع مثقفًا، حتى وإن اشتبك مع الثقافي بهذا الهمّ أو ذاك، أو دخل في مسارات الوظيفة الثقافية لسبب أو لآخر؛ لأنه ـ بهذا العمل اللاثقافي ـ فرّغ الثقافة من معناها، فلم تعد ثقافة بحق، ولم يعد فاعلها مثقفًا، وإنما أصبحت العملية مجرد معركة مؤدلجة، عينها على المتعين المادي، حتى وإن وظّفت اللامادي في سبيل احتوائه.

لا يعني كل هذا غياب الجدلية الثقافية في أية واقعة ثقافية يُراد لها أن تكون متنامية، كما لا يعني ذلك تحبيذ غيابها، وإنما يعني أن الصراع الإقصائي (الملغي) للآخر المختلف عنه فعلٌ تدميري غير ثقافي، يصدر عن ما وراء الإنسان. ولهذا، فهذا الصراع فعل إلغاء (إماتة) ضد الحياة والأحياء، يختلف جذريًا عن الضدية الجدلية التي تكمن في عمقها تبادلية نفعية (إحيائية)؛ تحفظ للثقافة ـ بتنويعاتها المتباينة ـ ديناميكيتها وحيويتها، فضلًا عن احتفاظها بأفقها الإنساني اللامحدود.

وإذا كان الصراع الإقصائي في الثقافة يلغي المعنى الثقافي، فما الذي

يجعل هذا الصراع اللاثقافي ظاهرة تسم الخطاب الثقافي العربي الإقليمي والمحلي، وخاصة ما تقاطع منه مع الديني الحركي (الصحوي هنا)؟؛ كما كان يسم بشكل واضح مرجعيته العقائدية (السلفية التقليدية) في معظم مساراتها، وكأن الممارسة الفكرية ـ التي يفترض أنها سعي لحياة أفضل ـ ليست إلا صراع حياة أو موت لأحد طرفي الصراع، فلا بقاء لأحدهما إلا بفناء الآخر. فما الذي وسم ثقافتنا بهذا الميسم الاحترابي؟.

لا شك أن الذهنية التي انفعلت بالأصولي الحركي وفعّلته، وبالسلفي من قبله، هي ذهنية مشبّعة بالصراع؛ لأنها ذهنية تمتاح من عوالم اللاشعور الجمعي أنفاس الصراع القبلي. فهي ذهنية قَبَلِيّة قبل أن تكون ـ أو تتكون ـ ذهنية ثقافية، أو هكذا تزعم أنها أصبحت. إنها تأخذ الثقافة بوعي انشطاري، لا يؤمن بأن الحياة الإنسانية تزدهر بالتفاعل التكاملي، وإنما هي ـ في وعيه ـ تزدهر بالصراع على موارد الحياة الشحيحة في متاهات الصحراء القاحلة، كما هو حال القبائل المتصارعة تمامًا.

ولأن المتعصب، أو المتطرف الديني، هو من أشدّ الأطياف المتماسّة مع الثقافي في المجتمع ماضوية وارتباطًا بالسائد التقليدي؛ فإنه ـ تبعًا لذلك ـ من أشدها استغراقًا في عالم الصراع القبلي المنقرض، ومن أشدها احترامًا لأعرافه وقوانينه، حتى وإن بدا ـ على مستوى الشعور الواعي ـ وكأنه قد تجاوز ذلك الماضي السحيق، واكتسب وعيًا حديثًا من وحي ثقافة هذا العصر. بإيحاءات تلك المفاصلة والصراع والكره و. . . الخ، أصبح صاحب الذهنية الصراعية يفصل بين مسارات الفكري والثقافي الحديث؛ حتى أصبح يعاين الآخر الثقافي بتلك الروح التي تضع الفواصل بين المسارات الثقافية، فتشعبها؛ لتكون شعوبًا وقبائل شتى، لا لتتعارف، وإنما لتتقاتل، فعل الجاهلي بالجاهلي.

صحيح أن التضاد قانون طبيعي، في الاجتماع الإنساني كما في الظاهرة الكونية، وصحيح أن محاولة الاستئثار بأكبر قدر من الأدوار في الممارسة الثقافية أمر طبيعي، بل قد يكون أحيانًا من ضروريات الحراك الثقافي، وإحدى آليات دفعه الحيوية، لكن، كل هذا لا ينفي أن شرطه كي يكون إيجابيًا، هو أن

يؤمن بسلمية المحاولة تنظيرًا وتطبيقًا، وأن حق (الوجود) للآخر الثقافي المختلف محل اعتراف الجميع كدستور أولي. وهذا الشرط يغيب عن مجمل الخطاب الديني المتطرف، فهو لا يعترف إلا بحقه دون حقوق الآخرين. وهو ليس مجرد عدم اعتراف، بل دعوة ـ تعلن عن نفسها أحيانًا ـ لمنع الحقوق، فضلًا عن الأشد تطرفًا، الداعي إلى النفي، أو الإلغاء والإبادة!.

إن هذه الذهنية الصراعية التي يحكمها هوس الصراع في تصرفاتها كافة، حتى الثقافي منها، أو ما تزعمه ثقافيًا، هي ذهنية تستقطب ـ على المستوى الشعوري واللاشعوري ـ مفردات المعركة في خطابها، فهنا طابور خامس!، وهناك غزو ثقافي!، وهنا هزيمة ونصر، وهنا اندحار وهيمنة، وتحصين و...الخ. ونظرية المؤامرة التي هتف بها السلفي منذ القدم، بوسائل شتى، وطوّرها الإخواني بمهارة فائقة، لا تزال سائدة، بحيث أصبحت لدى أجنحة التطرف (رهابًا) لا تستطيع التخلص منه، ولو جئتها بكل آية!.

والذي يجعل من هذه النظرية (نظرية المؤامرة) أشدّ دلالة في سياقها الراهن على النفَس الصراعي لدى المتطرف الديني، أن التآمر الموهوم ليس صادرًا من قبل الآخر اللاإسلامي أو اللاوطني فحسب، بل أصبح الاتهام يطال ـ عن عمد ـ الآخر الإسلامي والوطني، فترسانة الاتهامات لا تني عن قذف هذا وذاك بالتآمر، لا لشيء إلا لأنه يرفض الخضوع المعنوي لإيديولوجيا التطرف والإرهاب التي تريد بسط نفوذها ولو على هذا المستوى الشعاراتي، فضلًا عن أنه تآمر لا بدّ أن نسأل ـ لو افترضنا وجوده ـ على من يقع؟، أليس على قوى التطرف والإرهاب؟ أي لتحجيم أثرها الإرهابي.

ولهذا ليس غريبًا أن يخرج علينا بين الحين والآخر من يحاول قراءة الحراك الثقافي بنفس صراعي، لا يستطيع الفكاك منه؛ لأنه قضى أكثر من عشرين سنة وهو يجمع ما يؤكد حيثيات المؤامرة المزعومة، وأدار عليها كل نتاجه الكسيح معرفيًا، حتى وإن تعملق ورقًا ومدادًا. وإذ يأتي الآن، بعد زمن الكاسيت والحداثي؛ ليرفض حقوق التنوع الاجتماعي والثقافي، ويرى فيها تآمر الأقليات على الأكثرية، كممارسة استعدائية؛ لمجرد أنها تطلب أن

تتساوى معه في الفرص المتاحة اجتماعيًا، وأن تفتح لها الأبواب التي تفتح له، وأن يحظى أبناؤها بما يراه حقًا طبيعيًا لأبنائه وذويه وبني إيديولوجيته، وأن تعامل مشيختها بالتقدير الذي تعامل به مشيخته، لا أقل ولا أكثر. أي لمجرد أن ما يسميها الأقلية تريد ألا يتميز عنها في الحقوق، لمجرد الصفة الطائفية، يعد ذلك تآمرًا منها على أكثريته!.

إن هذا التوجس المرعوب من أن تحضر الأقليات بتنوعها الثقافي، يقوم على إحساس موهوم بالانتصار في الصراع، ذلك الوهم الذي جعله لا يحتمل التنازل للآخر، ولو عن حقوقه المعترف بها عالميًا. إنه يرى أن الحالة بمجملها ـ الثقافي منها وغير الثقافي ـ حالة حرب وصراع، وما دام أن الصراع ـ كما يرى ـ بين أكثرية وأقلية، فلا معنى للقبول السلمي بتسليم الحقوق، خاصة إبان مرحلة النصر الثقافي الحاسم للأكثرية التي ينتمي إليها. الثقافة لديه لم تكن جدلية تفاعل ولن تكون، بل هي صراع، وتؤخذ الدنيا ـ والدين هنا ـ غلابًا.

هكذا يُفصح التعصب والتطرف عن نفسه عند أول فرصة للتعبير، ويكشف عن نفسه بجلاء عندما يُوضع على محك التنظير، فلا تدري ـ بعد أن تسمع وترى ـ أية وضعية اجتماعية يريد لها أن تحكم الراهن الاجتماعي لدينا، ولا عند أية حدود يجب أن يقف التنوع الثقافي الموجود أصلًا، أعند حدود هويته الثقافية الحركية، أم أن هناك حدودًا أخرى لا نعلمها، وإن كنا نستشرف ملامحها من هذا الطرح وذاك؟!. إنها ـ بكل وضوح ـ أضيق الحدود، وأبعدها عن التسامح الإنساني، وأقربها إلى الصراع الدموي. ومن الغريب أن هذه السلفيات الصحوية ـ بإيحاء من أصولها التقليدية ـ تمارس العداء العلني ضد الأقليات اللامعادية، بل الداعية إلى الإخاء والتعاون المشترك، وتصرح بالإقصاء والنفي ضد من ليس في سلوكه إقصاء ولا نفي، وتشيع في أوساطنا ثقافة اللاتسامح ضد الأقليات المتسامحة تاريخًا وحاضرًا، بينما هي تبكي ـ أو تتباكى ـ على الأقليات الإسلامية في شرق الأرض وغربها في كل حين.

من المؤلم أن ذهنية الصراع، وروح العداء لمجرد العداء، قد أصبحت وكأنها الهوية المميزة لكل ما هو إسلامي؛ بسبب من إشاعة التيارات المتطرفة

ـ وهي الأرفع صوتًا في الإسلامي للأسف ـ لهذه الهوية (الإرهابية) وكأنها جزء لازم للإسلام كدين، وللمسلمين كذوات حاملة له، ومفسرة للبُعد التطبيقي فيه، بل لم يبق أحد من الداخل الإسلامي أو من خارجه إلا وقد رمته هذه السلفيات بعدائها في أدبياتها التي تصرح بها أحيانًا، وتلمح إليها في أحايين أخرى، حسب مقتضيات الحال.

إن لكل طيف اجتماعي، ولكل تيار ديني، ولكل توجه سياسي، ولكل فكرة تنبعث في هذا التخصص العلمي أو ذاك، ولكل ظاهرة مادية محايدة، تصنيفًا (غير بريء) في منظومتها (الشاملة العادلة الوسطية.. الخ) بزعمها!، فلا شيء خارج التصنيف الذي لا يكتفي بمعاينة الظواهر والأشياء كما هي في الواقع، وإنما يفرض عليها تصوراته الخاصة، ويفسرها بها، وهي ـ في هذه النماذج خاصة ـ تصورات عدائية صارخة العداء، وتفسيرات متحاملة غاية التحامل، تجنح للصراع الدموي على مستويات النشاط الإنساني كافة، حتى وإن كانت الظروف تجبرها على الاكتفاء بمستوى معين في ظرف معين، وهو المستوى الثقافي هنا، كجزء من التمهيد للمستويات الأخرى التي تراها حتمية الوقوع، كجزء من المد التبشيري فيها.

لقد ظهرت تيارات التعصب والتطرف ـ وأظهرت الإسلام بصورتها المتماهية مع الإسلامي ـ وكأنها تعادي الجميع، وتقتات في وجودها على روح العداء والكراهية وفيما بعد القتل. وإذا كان من البديهي أنها بهذا السلوك تحارب الإسلام من حيث تريد الانتصار له، وتضرّ به على المدى القريب ضررًا ظاهرًا، وعلى المدى البعيد ضررًا بالغًا، إذ يلازمه هذا العار في مستقبله كجزء من تاريخه، فإن فضح هذه الذهنية في داخل الإسلامي وخارجه، ضرورة دينية تقع على عاتق الديني أولًا، فضلًا عن كونها ضرورة ثقافية إنسانية يفرضها الالتزام الثقافي.

لهذا، لا يجوز أن تصبح الثقافة ـ المتأنسنة بالطبع ـ ميدان الصراع الأولى لهذه التيارات المتأدلجة بعصبيات الفرق الماضوية، ولا أن يسمح للنفس الصراعي اللاتفاعلي أن يكتسح منظومة الثقافة المحلية، لأنها ـ في هذه الحال ـ لن تعدو أن تكون جهدًا بائسًا في التنظير لتحزبات وصراعات، تخلخل

الاجتماعي وتصدع بنيانه وتنهك قواه، وتكون ثمرتها الأخيرة تخلّفًا وانحطاطًا، هذا إن لم تكن أشدّ بؤسًا من ذلك، وهو ما ينطق به الشاهد التاريخي في أكثر من مكان.

1 ـ 11 ـ غسيل الأفكار.. التضحية ومعيارية الصواب

التضحية قيمة عليا في الوعي الإنساني، وهي محل إعجاب وتقدير في الثقافات الإنسانية كافة على تباينها واختلافها في تراتبية القيم. فمن أشدها بدائية، إلى أعلاها في سلم الرقي الإنساني، تحتل التضحية بالروح خاصة، مكانة لا تضاهيها مكانة، ويحظى القائمون بها بعملية ترميز واسعة؛ تدخلهم في سياقات التمثيل الأسطوري في أكثر الأحيان، فضلًا عن الترميز المباشر، سواء في اللغوي بأجناسه، أو في المادي المحسوس، كالتماثيل الميدانية ـ مثلًا ـ.

هذا الاحتفاء بالتضحية ـ في صورها كافة ـ كقيمة، هو فاعلية وجدانية بالدرجة الأولى، من حيث هو احتفاء من قبل المجموع لمن يبذل الأغلى والأنفس من الأفراد في سبيل هذا المجموع (المجتمع المقصود بالتضحية). وهذا السلوك ذو الطابع الوجداني البحت، تمارسه المجتمعات بتلقائية فطرية تجاه من يمنحها ما يضمن لها الاستمرار في الحياة، خاصة إذا كان ما يقدمه صاحب التضحية مما يصعب على الكثير تقديمه؛ فيصبح الاحتفاء المبالغ فيه، حافزًا يقدّمه المجتمع لأفراده؛ جزاء فعل يضمن بقاءه حيًّا ومتماسكًا.

ولأن التضحية ـ ومن ثم تقديرها اجتماعيًّا ـ لا تعدو كونها آلية يستخدمها المجتمع في محاولته الطبيعية لحفظ بقائه، فإنها ـ كممارسة ـ لا علاقة لها بالقيم التجريدية؛ من حيث النشأة على الأقل، إذ ليس لها ارتباط حتمي ـ من حيث الوجود ـ بالفكري المجرد. كما أنها ليست ذات ارتباط بالصواب والخطأ، كممارسة مجردة، بحيث تعرض على الإنساني العام؛ كي يحكم عليها أو لها، وإنما تقاس صوابيتها براغماتيًّا، أي بعائدها الإيجابي على السياق الذي انبعثت من خلاله لخدمته، بصرف النظر عن موقف الإنساني العام من ذلك السياق.

وبما أن الذي يهمنا في هذا الطرح، هو القيمي الصادر عن الفكري في الإنساني العام ـ أي كأفكار إنسانية مجردة، يتمّ تناولها من حيث تقييمها منطقيًا بالبرهان العام، أو استدلاليًا في سياق معرفي خاص ـ فإن صوابية الأفكار المتقاطعة مع ممارسات التضحية، سواء من حيث المنطق العام أو من حيث الاتساق الاستدلالي في إطار المعرفة الخاصة، ليست هي موضوع الاهتمام هنا، فالمهم هنا هو الفصل بين الوجداني والمعرفي، إذ قد تكون التضحية صوابًا في سياقها الذي انبعثت من خلاله، لكن السياق ذاته ليس صوابًا في تصور الإنساني العام.

من الواضح أن الأفكار التي تأتي في سياق التضحية الإنسانية، تتقاطع مع التضحية من زاويتين متقاربتين:

الأولى: الأفكار المرتبطة بالتضحية ذاتها كواقعة مادية، أي التي نفذت التضحية بها أو لأجلها. فعمليات الاستشهاد أو (الانتحار) هناك أو هنا، نفذت بفكرة سابقة عليها، ولأجل (فكرة!) ستأتي لاحقة بها، فكرة تأتي كنتيجة حتمية في ظن منفذيها. وهذه الفكرة وتلك، يمكن معاينتها ـ من قبل الآخر، وليس من قبل أصحابها ـ بمعياري: الخطأ والصواب؛ مجردة عن الواقعة المادية كحدث متلبس بالواقعي وسياقاته المعقدة؛ لأن الواقعة ـ التضحية على وجه العموم ـ قد تكون ذات أثر إيجابي في سياقها، بعيدًا عن الفكرة السابقة أو اللاحقة.

غير أن الذي يجري الآن ـ في حراكنا الفكري الآني، والديني منه خاصة ـ غير ذلك. فالواقعة التي تأخذ طابع التضحية والفداء، تضفي ـ دون وجه حق ـ نوعًا من الصوابية على الأفكار التي تتقاطع معها. هذا في حال كون تلك الأفكار مرفوضة في الوجداني العام، أو محل نفور لمسلكها اللاإنساني، أما إذا لم تكن مرفوضة، كأن تكون مقبولة بعمومها، أو هناك شيء من التردد إزاءها، فإنها لن تحظى بمجرد (نوع) من الصوابية فحسب، وإنما ستحتكر الصواب احتكارًا يجعل ما سواه محض باطل لا يقبل النقاش فيه.

هكذا نرى الوجداني يتصرف في المعرفي، لا من خلال شروطه المعرفية،

وإنما يجري ذلك بما هو من خارجها، مما يتناقض مع هذه الشروط أحيانًا. ويحكم على هذه الأفكار المصاحبة للواقعة بالصواب، لا بقيمة منطقية، أو استدلالية نقلية، لها ارتباطها الوثيق بهذه الأفكار، وإنما بباعث وجداني، مصدره الإعجاب والانبهار غير المنضبط ـ أي البدائي ـ بالتضحية كقيمة في الوجدان الاجتماعي، لا بالأفكار؛ مستقلة عن هذا السياق الوجداني.

هذا الخلط بين الواقعة الوجدانية (التضحية) والأفكار المجردة (من حيث الحكم القيمي فحسب، وإلا فهي فاعلة فيها في الواقع) يجعل الحكم على هذه الأفكار بالصوابية سلوكًا انحيازيًا في غاية البُعد عن الموضوعية، إضافة إلى كون الحكم على الواقعة ذاتها لن يكون موضوعيًا بحال؛ لأن الأفكار المتقاطعة معها محكومة بالوجداني، وهي كذلك أيضًا، فكيف يمكن معاينتها ـ معاينة معرفية ـ في مثل هذه الحال؟!.

ولعل هذا الإشكال يظهر ـ بوضوح أكبر ـ في الوقائع التي ينفعل بها الوجدان العام الذي يعطي التضحية بعدها القيمي، حيث ينساق لهذه العلاقة الملتبسة في ظلّ غيبوبة وجدانية لا يحسد عليها. ولعل أبرز مثال على ذلك حركات النضال ضد (المحتل أو المستعمر أو الغازي...) الذي يصطدم بالوجدان العام على نحو مباشر، وذلك في تغطرسه العسكري الذي تمنحه له معطيات النصر والهزيمة. لهذا تُصبح المواقف المناهضة له ـ دائمًا ـ صوابًا مطلقًا، بصرف النظر عن موقعها من سياق الحقيقة أو نسبتها فيها. ويطرد الموقف هنا، إذ كلما كانت وقائع المقاومة أكثر تضحية وفدائية؛ كانت أكثر صوابية في حكم الوجدان العام.

وإذا كان هذا ليس مهمًا هنا ـ أي الحكم على الوقائع ـ فإن الأفكار المتقاطعة مع هذه العمليات (التضحيات) ضد المستعمر المحتل الغازي، لا تجري معاينتها بتجرد معرفي، بعيدًا عن أعاصير العواطف المدمرة، وهياجها اللامنطقي، وإنما تجري معاينتها بوصفها (أفكار مقاومة وتضحية ونضال)، حتى ولو تباينت أو تناقضت في منطقها أو في مرجعيتها الاستدلالية؛ ما دام أن الحدث الواقعي واحد في صورته المتعينة. هذا ما يفسر لنا كيف أن الأفكار

تصبح موضع تعاطف؛ ما دامت في سياق التضحية، سواء كان مصدرها الحافز لها إسلاميًا أو قوميًا أو شيوعيًا أو حزبيًا أو طائفيًا أو مذهبيًا. . .الخ، فالأفكار صائبة ما دامت في سياق تضحية ونضال بصرف النظر عن أي بُعد آخر يتلبسها.

الثانية: الأفكار في ارتباطها بشخصيات التضحية. فمن يقوم بالتضحية ليس بالضرورة أن يكون فاعلًا في الفكري ومتفاعلًا معه، بل هو في الغالب من أقل من تمر عليهم الأفكار تأملًا فيها، وعملًا عليها. ومع هذا، ولأجل انبهار المتلقي بالتضحية وصاحبها، تلك التضحية التي يتلقاها في الغالب قبل تلقيه لأفكار صاحبها، نجد أن قدرًا لا يستهان به من التقديس ـ وليس الصواب فحسب ـ يمنح لمقولات صاحب التضحية وأفكاره، حتى وإن لم تكن ذات علاقة مباشرة بالفكرة التي قامت التضحية عليها.

ولهذا نجد أن أصحاب التضحيات الكبرى لم يكونوا ـ في الغالب ـ من المفكّرين، ومنظري الطرح الفلسفي، حتى وإن وظفوا الفكري والفلسفي في سياق التضحية. إن ما يميّز صاحب التضحية ذات البُعد الفكري عن المفكّر الذي لم يتوافر على التضحية، أمران:

1 ـ أنه الأوفر عاطفة، والأشدّ انفعالًا، بما يجري أمام عينيه في الواقع المتعين. ومن هنا، فهو منفعل غاية الانفعال بالجماعة وقيمها، وما يدخل في سياق وجدانها العام، ذلك الوجدان الذي ترتبط به هذه القيم أشدّ الارتباط. وهو إذ يقوم بما يقوم به، فإنما يعبر عن مكنونها الوجداني، وقيمها العليا، التي خلقتها ظروف الماضي والحاضر. وإذن، فليس غريبًا أن تنفعل الجماعة بصاحب التضحية بقدر وفائه لأفكارها وقيمها كجماعة؛ لأنها في الحقيقة تنفعل بذاتها ولذاتها قبل أي شيء آخر.

وما دام محرك صاحب التضحية لهذا العمل النضالي محركًا وجدانيًا، فإن التعامل مع العمل وصاحبه والأفكار التي ينافح عنها، سيبقى حراكًا وجدانيًا في جوهره، حتى وإن حاول أن يتوسل بوسائل المعرفي وآلياته. هذا التعامل الوجداني المغرق في وجدانيته، ستصحبه غيبوبة معرفية إبان تعاطيه مع المعرفي فيه، وستكون أفكار صاحب التضحية ـ بحكم العاطفة المتوهجة ـ

أفكارًا صائبة، ومستوى صوابها عند متلقيها مرتبط بالبُعد الدراماتيكي الذي ظهرت التضحية من خلاله.

2 ـ ومما يُميّز صاحب التضحية، أنه الأشدّ دغمائية في تعاطيه مع الأفكار التي ينتسب إليها أو تنتسب إليه. إن إيمانه بصوابية الفكرة وخطأ الفكرة المقابلة إيمان راسخ، لا تزعزعه مستجدات المعرفة ولا متغيرات الواقع، وسيصبح هذا الإيمان بالفكرة ـ مناط التضحية ـ هو الدافع الأساس للقيام بها.

هذه الدغمائية ستنتقل ـ بالعدوى الوجدانية ـ للمتلقي الذي يتلقى الأفكار ويتلقى التضحية ـ كنص واحد ـ على نحو تلقائي؛ نتيجة لعمق التأثير الوجداني للتضحية كواقعة. غير أنها ـ وهذا هو جوهر الإشكال ـ لن تكون دغمائية محصورة في الفكرة ذات العلاقة المباشرة بعملية التضحية فحسب، وإنما ستمتد إلى كامل النتاج الفكري لصاحب التضحية، ولممارسته السلوكية ذات المنحى الفكري، بحيث يؤمن المتلقي بها ويقتنع بجدواها، إلى درجة قد تضاهي إيمان وقناعة صاحب الفكرة نفسه بها.

لقد سُئل الفيلسوف الإنجليزي الكبير برتراند راسل: هل أنت مستعد للتضحية بحياتك من أجل أفكارك؟. قال: «لا، لأني على يقين من حياتي، ولكني لست على يقين من أفكاري» وهكذا ارتبط اتساع الأفق المعرفي لدى راسل برفض التضحية في سبيل الأفكار، لا عن نفي لقيمة الأفكار أو إنكار لأثرها الفاعل، وإنما عن إدراك عميق لنسبيتها من جهة، ولتواضع الوعي الإنساني فيما يدركه من الحقيقة من جهة أخرى. وكثير من المفكّرين أصحاب الأثر العميق في الفكر الإنساني هم على طريقة راسل في تعاطيهم مع الأفكار الكبرى التي ينتجونها أو يتبنونها؛ لأنهم يدركون نسبيتها وظرفيتها بأوسع مما يدركه الآخرون.

لا شك أن برتراند راسل أراد بهذا الجواب أن يجعل لأفكاره قيمة بذاتها، لا بما يصاحبها من تضحية، فإذا كانت صائبة، فإن صوابيتها ستضمن لها الفاعلية المناسبة دون حاجة لبعد وجداني يعضدها. صحيح أن التضحية

تزيد من فعالية الفكرة محدودة الحظ من الصواب أو من الأفكار المساندة، لكنه ـ كأي مفكّر عظيم ـ لا يريد لأفكاره هذه الزيادة التي تأتي من خارج إطار الفكرة محل البحث.

إن التاريخ قد حفظ لنا كثيرًا من الأفكار التي تمدّدت بفضل تضحية أصحابها، لا بفضل اتساقها المنطقي وبعدها الاستدلالي، بل إن بعضها لم يكن يملك إلا وهج التضحية وبريقها. هذه الحقيقة القديمة قدم التاريخ أدركها أحد أعلام التضحية في العصر الحديث واعترف بها. إننا لا نزال نذكر مقولة سيد قطب ـ رحمه الله ـ التي يؤكد فيها أن كلماته ستبقى جثثًا هامدة ما لم يسقها بدمائه. ونذكر ـ ونرى ـ مصير أفكاره التي راجت أيما رواج، لا بقوتها في ذاتها، فهي متواضعة، وإنما بوحي الموقف التضحوي الذي وقفه؛ كي يموت وتعيش أفكاره من بعده.

وما فعله سيد قطب فعله الكثيرون عبر تاريخ الإنسانية الطويل. لكن هل يدرك المأخوذ بالتجربة القطبية وغيرها من التجارب ذات المنحى الديني أن الأمر ليس مرتبطًا بالإيمان الديني فحسب، وأنه ليس بالضرورة يحتاج إلى حقيقة ميتافيزيقية، وإنما شارك في هذه القيمة (التضحية) كثير من الوثنيين، واللادينيين، ممن يعتقد صاحب الديانة السماوية بطلان أديانهم، فضلًا عن المشاركة في ذلك من قبل المذهبي والطائفي داخل الديانة الواحدة في الصراع المتبادل، كما كان لـ (الرفاق) داخل الإيديولوجيا الشيوعية خاصة، نصيب وافر من هذا الفعل التضحوي.

إذن، الجميع مارس التضحية، على اختلافهم وتباينهم واستحالة صوابية الجميع، وكثير من هؤلاء استطاع تجييش الأتباع بفعل الإيحاء الوجداني الصادر عن دراماتيكية التضحية، أكثر مما هو صادر عن فاعلية الأفكار، بل إن غالبية تلك الأفكار قد أصبحت باطلة يقينًا على ضوء المنجز المعرفي المعاصر، حتى وإن كانت قد أخذت ـ في وقت ما ـ طابع الحقائق اليقينية التي ترتفع حتى عن الحدّ الأدنى من المساءلة المعرفية، وكان انتشارها والتضحية التي رافقت هذا الانتشار وعزته، تؤخذ كدليل على الصوابية التي تتمتع بها هذه الأفكار؛ مع أن للانتشار قوانينه الخاصة؛ كضرورة تواكبه مع الوجداني

العام، وملاءمته للشروط الواقعية، وتحقيقه لعائد مادي محسوس، تلمسه الجماهير، ولو في البداية، والتضحية، والكاريزما القيادية... الخ.

كل هذا يؤكد أن التعانق بين فعل التضحية ـ وهو فعل وجداني ـ وبين الفكرة التي جرت بها ولها التضحية،أو أفكار صاحب التضحية، تعانق حادث ويحدث في الواقع الفكري لدينا، وأن تمريره ـ اللامتعمد في أكثر الأحيان ـ أضرّ بالسياق الفكري العام كنظام، وبالأفكار كمنتج؛ حينما منحها أبعادًا ليست لها في الحقيقة. كما يؤكد ـ أيضًا ـ أن تزييف الأفكار على هذا النحو، سيستمر ما لم يكن الفاحص المعرفي دائم اليقظة، مستشعرًا أهمية تنبيهه لمثل هذا.

إننا لسنا ضد فعل التضحية من حيث هو، أي كممارسة مجردة، بل نحن نقدره في مواطنه، ونمنحه الكثير من إعجابنا وتقديرنا. وربما شدتنا بعض المواقف لممارسة بعض صوره في بعض الأحيان. لكننا ـ وعلى وجه التحديد ـ ضد أن تكون التضحية ـ بزخمها الوجداني ـ دليلًا على صوابية فكرتها المتلبسة بها، أو صوابية أفكار صاحبها الذي قد يكون بطلًا، ولكن ليس شرطًا أن يكون على صواب.

1 ـ 12 ـ التجهيل الإعلامي.. طوفان إعلام السلفيين

لم تكن متابعتي للإعلام الفضائي متابعة شاملة؛ بحيث أعي حجم طغيان طوفان التطرف التكفيري التجهيلي على عالم الإعلام الفضائي. كنت قد حدّدت عددًا محدودًا ومتنوعًا من هذا الإعلام، ومحوت ما سوى هذا العدد المحدود؛ كي أنجو بنفسي من أن تستهلكني المتابعة لكل (دكاكين) البث الفضائي، إذ لا بدّ من المتابعة، ولا بدّ ـ في الوقت نفسه ـ من رسم حدود لهذه المتابعة التي قد تلتهم أغلى الأشياء: الوقت. ولهذا كان من الطبيعي أن يكون ما أبقيته على جهاز الاستقبال لدي كفيلًا برصد الخطوط العريضة لأهم أشكال الحراك الديني والثقافي والسياسي. أي إنني كنت أحاول الظفر بعمومية الرؤية، كنت أحاول أن أرصد الخطاب التقدّمي التنويري، في الوقت الذي أحاول فيه رصد الخطاب الديني (الوسطي!)، فضلًا عن الخطاب الديني المتطرف المُتمثّل في قنوات الذكور (تغييب المرأة) والذي يحتاج لمزيد من الرصد والتحليل.

ومع إلزامي لنفسي بالمتابعة للخطوط العريضة في هذا الحراك الإعلامي الواسع، ومع أنني أعرض عمدًا عن التفاصيل حتى لا تستهلكني، إلا أنه كان يفوتني الكثير مما يجب رصده؛ بحكم أنني حددت لنفسي أن لا تتجاوز متابعتي الإعلام الفضائي ساعتين يوميًا. ولولا أن كثيرًا من الأصدقاء والزملاء والمُهتمين بالشأن العام، بل والمختلّفين جذريًا معي، يُنبهونني ـ برسائلهم الجوالية الأخوية ـ إلى أي جديد أو مختلف أو غريب أو صادم أو متصادم؛ لحكمت على نفسي بأنني أعيش بمعزل عن الوعي حتى بالخطوط العريضة لهذا الإعلام الفضائي الصاخب.

مثلًا؛ كنت أتابع التطرف التكفيري لدينا من خلال قناتين من قنوات الذكور (قنوات وأد المرأة/ تغييبها) العنصرية المتطرفة. وبهذا أرصد حاله وتحولاته من خلال أهم تجلياته في الواقع، إذ كنت على يقين من أن الحراك الإعلامي الذي يسحق نصف المجتمع (المرأة)، ويمارس تغييبه بالكامل، هو أقسى أنواع الإعلام إيغالًا في التطرف بل وفي التوحش.

إن الزعيم النازي: هتلر، والذي كان ولا يزال هو المثل الأعلى في العنصرية المعاصرة، لم يكن يرى ـ بعد استيلائه على معظم أوروبا ـ أنه يجب سحق نصف المجتمع الأوروبي. فمجموع من كان يرى هتلر وجوب نفيهم أو سحقهم لا يتعدى 5% من جميع سكان القارة الأوروبية. بينما المتطرفون لدينا، وكما يتكشف لنا من خلال موقفهم من المرأة، عنصريون جدًا؛ إلى درجة أنهم يرون نفي وسحق وتغييب نصف البشرية، أي إنهم أشدّ عنصرية من الزعيم النازي بعشرة أضعاف على الأقل. والأبلغ من كل هذا في الدلالة على العنصرية المتوحشة، إن الشريحة المسحوقة (الشريحة الأنثوية) ليست شريحة معزولة أو منفصلة، بل هي شريحة من الداخل، أي إن نفيها وسحقها يحتاج لأن تكون ممارسة شاملة، بل وممارسة من الفاعل/العنصري في مواجهة أقرب الأقربين، بل كلما ازدادت درجة القرابة؛ زاد النفس العنصري توهجًا واتسعت دائرة النفي. أي إنها كرؤية وكممارسة عنصرية، تغمر الذات بأقسى المعاني اللاإنسانية، وتضعها في قمة التوحش العنصري الذي يقصر عنه خيال أعتى العنصريين (النازيون مثلًا).

إن هذا التعنصر المُغالي هو ما يكشف عن مستوى التطرف في مثل هذه القنوات، إنه مؤشر يقيس مستوى التطرف داخل جسدنا الاجتماعي. وهو مؤشر ـ رغم أهميته ـ يغيب عن رصده وتحليله أكثر المراقبين، أولئك الذين ربما تصور بعضهم أنه (الوأد المعنوي) خيار فردي طبيعي!. كثيرون يتجاهلون أن الأقسى من الاعتداء والظلم والعنصرية هو تطبيع الاعتداء والظلم والعنصرية. لا يوجد إنسان عنصري يعترف إنه يمارس الاعتداء والظلم. لقد كان النازيون وهم يرمون بالبشر في أفران الغاز أو في معتقلات الموت، يعتقدون أنهم يمارسون عملًا طبيعيًا، بل ويتصوّرون أنهم يساعدون الطبيعة في الحفاظ على النوع الأرقى والأنقى، وأن هذا هو مقتضى قوانين البيولوجيا الطبيعية (وليس أحكم من الطبيعة؛ كما يؤكدون دائمًا!) كما أنه ـ من حيث جذره التصوّري العام ـ مدعوم بنظرية الانتخاب الطبيعي. ولهذا فهم، كما هو حال المتطرفين لدينا، يرون أنهم رغم عنصريتهم المتطرفة بشر أسوياء.

المتطرفون لدينا يسحقون نصف المجتمع (المرأة) ويزعمون ـ كذبًا ـ أن هذه هي إرادة الله، وأنهم لم يفعلوا سوى تنفيذ هذه الإرادة في الواقع. وكذلك النازيون يسحقون بعض المجتمع (اليهود والغجر والضعفاء والعجزة...الخ) ويزعمون ـ كذبًا ـ أن هذه إرادة الطبيعة، وأن لا أحد أحكم من الطبيعة، وأنهم لا يفعلون أكثر من تنفيذ إرادة الطبيعة، ومساعدتها على الوصول إلى غاياتها التي تدعم ـ في النهاية ـ إرادة الحياة!. إن السلوك العنصري المتوحش واحد، رغم اختلاف (يافطات) المشروعية التي يمارس العدوان من خلالها.

لهذا، كنت أرى أن (قنوات الوأد الفضائية) هي من أهم المؤشرات التي أقرأ من خلالها حراك المتطرفين. ما يحدث في الإعلام المباشر يختلف عما يحدث في عالم الكتب. أعرف المتطرفين من خلال مئات الكتب التي تؤسس للتكفير في المنظومة التقليدية. لكن الكتب تأخذ وقتًا في تحولاتها وفي تدعيم تأثيراتها في الواقع.

إنني أقرأ نتاج المتطرفين التكفيريين وأعرف كيف يفكّرون؛ من خلال تراثهم المكتوب. لكن هذا التراث، حتى ما كتب منه حديثًا، لا يكشف عن حراكهم الآني، كما لا يكشف عن المراوغة التكتيكية لهذا الخطاب. إعلامهم

الفضائي المتصارع مع إحداثيات الواقع وجدل الوقائع هو الكاشف/الفاضح عن موقفهم في الزمان والمكان. ولهذا لا بدّ من تحليل شامل وعميق لما يتمّ بثّه من خلال (قنوات الوأد)، وأن لا يتمّ الاكتفاء بالرصد المباشر، فبعض الأطروحات لا بدّ من إرجاعها إلى أصولها في المنظومة التقليدية؛ حتى يتمّ الوعي بحمولتها التكفيرية التي تخفى على كثير من المشاهدين.

لقد كنت أرى أن قنوات الوأد هي مجرد عرض لمرض؛ مقارنة بنسبتها في الإعلام الفضائي. كنت أظن أنها قليلة ومحدودة، ولم أكن أتصوّر أنها استشرت في فضائنا الإعلامي كوباء كاسح، أي إنها تجاوزت حدود المرض إلى الوباء. لم يكن لدي اطلاع إلا على ثلاث قنوات ذكورية فقط، ولم يكن لي تتبع للجديد في هذا المجال. قبل ثلاثة أسابيع من الآن، وبعد أن تحدّثت مع بعض الأصدقاء (الفضائيين) عن خطورة هذه القنوات الذكورية، أخبرني أنني غائب عن آخر التطورات في أنشطة المتطرفين الإعلامية. لقد أخبرني أنه يعرف أكثر من ثلاث عشرة قناة ذكورية خالصة الذكورية في الإعلام العربي. زوّدني بأسمائها وتردداتها. لا أنكر أنني في الساعات الأولى لمشاهدتها أصبت بالذهول التام. لساعات لم أصدق أن كل هذا التشدّد والتطرّف والإيحاءات، بل والتصريحات، بالتكفير والتبديع والتفسيق تُبثّ على مدار الساعة في فضائنا، وبهذا الكم الهائل إلى مستوى الاختناق. وكي أستوعب حجم الكارثة التي يعكسها هذا الوباء، تفرّغت تمامًا، وأوقفت كل نشاط لي، ولمدة يومين كاملين؛ لمتابعة ما يجري في هذا الإعلام المتطرف المتلبس بمشروعية الخطاب الديني.

لقد رأيت في هذه القنوات ما لم أتوقعه في يوم من الأيام. لقد كانت الكارثة تستعصي على التصديق بسبب ضخامتها كمًّا وكيفًا. حتى إن أول قناة ذكورية متطرفة ظهرت في الإعلام الفضائي، أصبحت ـ مقارنة بما عليه هذه القنوات ـ قناة متسامحة؛ رغم تمسكها العتيد بالشرط الذكوري. دارت كثير من الأسئلة المتتابعة في ذهني الذاهل: من أين خرج كل هؤلاء؟، من أي قمقم انبعث كل الزخم التقليدي النقلي الحشوي؟، أين تخلّقت كل هذه الوجوه المُتجهمة الرافضة لكل نمط حياتي جديد لا ينتمي للماضي؟، في أية (حقول

طالبانية) تمّت زراعة هذا العداء للعصر ولأبناء العصر، بل وللعالم أجمع؟، أين كان يعيش هؤلاء وكيف كانوا يعيشون، وكيف هم اليوم يعيشون، وأي مستقبل لو اقتنعت بهم شرائح عريضة من المجتمع، أي لو اتسع حجم هذا الوباء؟، كيف يستطيع المتلقي البسيط الصمود أمام هذه الترسانة الكاسحة التي يُراد لها أن تستولي على عقول الجماهير البائسة، وما أكثر البائسين؟، كيف يكتشف المتلقي طبيعة الخداع في هذا الخطاب الذي يتعمد استدماج لفظ الجلالة في كل جملة وكل عبارة؛ كي يضمن لمقولاته نوعًا من القداسة؛ خاصة في وعي عوام المشاهدين؟.

إنني - وباستعارة لغة إخواننا المتطرفين! - لا أرى في هذا الحراك الإعلامي المنظّم (تهمة التنظيم ليست من قبلي، بل هم يُصرّحون بضرورة تنظيم حراكهم، وأنهم ينتمون إلى زعامات وقيادات. . .الخ) إلا غزوًا فكريًا يُراد به الاستيلاء على وعي المجتمع، وتوجيهه نحو ثقافة الكهوف القاعدية. في حال الاستسلام المجتمعي، كما هو واقع الحال للأسف، يستطيع هؤلاء كسب شريحة لا يُستهان بها، وسنجد أنفسنا بعد سنوات محدودة في قبضة ثُلّة من المتطرفين. ليس من الضروري لتحديد وقوع الكارثة أن نجد أنفسنا تحت تصرفهم المباشر، وإنما يكفي أن نجد أنفسنا تحت وقع آثار خياراتهم التي نرفضها. إنهم وبمجرد أن يتسببوا في كارثة عالمية أو إقليمية، سنجد آثارها تقع علينا بأشدّ مما تقع عليهم، بحكم انفتاحنا على العالم، العالم الذي يدعُون إلى القطيعة معه.

مع مثل هذا الإعلام، نحن على شفير الكارثة، فقد تستطيع فتوى شاذة، يُصدرها أحدهم، ويدعمونها بإعلامهم، أن تتسبب في توتر علاقاتنا مع العالم كله، بل وقد تتسبب في أن يقف منا حتى العالم الإسلامي موقفًا سلبيًا؛ لأن أدبيات هذا الخطاب المتطرف لا تقتصر على شرعنة معاداة غير المسلمين فقط، بل هي لا تطمئن إلى (عقيدة) أكثر من 99% من المسلمين، ولهذا ترميهم بالانحراف العقدي، وتتهمهم بالابتداع والإشراك، ومن ثَمَّ تناصبهم العداء بالضرورة؛ لأن هذا هو مقتضى عقيدة الولاء والبراء؛ كما يزعمون.

ما أقوله هنا ليس اتهامًا لهم، فهذا ما يقولون به صراحة، ويستطيع أي

أحد من المهتمين أن يرصد ذلك بمجرد إطلالة عابرة (ولكن ناقدة، وبوعي غير مُتدروش!) على قنواتهم الذكورية المتطرفة، بل إنهم يفتخرون بهذا الطرح المتطرف، ويدّعون أنه من مميزاتهم الخاصة التي تمنحهم هوية دينية خاصة؛ غير هوية الإعلام الإسلامي المتسامح، والذي يصنفونه على أنه إعلام مُميّع منحرف؛ لأنه ـ بزعمهم ـ يتنازل عن أصول الدين، ويقصدون بذلك: أصول دين المتطرفين.

لا بدّ أن نفتح أعيننا ـ بأوسع ما نستطيع ـ على حدود هذا الواقع الأليم. يوم أن كان هذا الإعلام المتطرف ثلاث قنوات، كان مجرد مرض، مرض يجب علاجه. أما وقد أصبحت قنواته بالعشرات، فهو قد انتقل من حالة المرض (ووجود المرض حالة طبيعية، لا يخلو منها أي مجتمع) إلى حالة الوباء (والوباء حالة غير طبيعية تستلزم إجراءات غير طبيعية) الذي يستوجب إعلان حالة الطوارئ الثقافية؛ فلا بدّ من تعرية هذا الإعلام الذي سيقود إلى تدمير البقية الباقية من وعي المسلمين.

عندما أطالب بالتصدي لهذا الإعلام بالنقد، بل وبالتعرية والفضح؛ فأنا لا أطالب بمنعه أو حجبه. فمن مبدأ ليبرالي، من حق المتطرفين إنشاء إعلامهم الخاص. ولو كنت مسؤول تصاريح إعلامية لما منعت أي نشاط إعلامي مُعلن. فهذا هو الإعلام المتعري الذي يفضح نفسه بنفسه على أوسع نطاق. ولولا هذا الإعلام المتطرف؛ لما عرفنا حجم التأييد الذي تحظى به الفتاوى التكفيرية والطائفية. فتأييد (الحكواتي) في فتواه التكفيرية الطائفية ـ مثلًا ـ، بدا واضحًا في مثل هذا الإعلام. فقد صرّحوا ـ دون خوف أو خجل ـ بتصويبه في تكفيره الشاذ، وإن اختلفوا في توقيت التصريح!.

إذن، لا بدّ أن نفسح لهم المجال ليفضحوا أنفسهم بأنفسهم. لكن، كل هذا لا يعني الاستسلام لهم. كما لا يعني وضعهم خارج دائرة المساءلة الأدبية والقانونية؛ عندما يعتدون ـ إعلاميًا ـ على غيرهم من الطوائف والمذاهب والأفراد. من حقهم أن يمارسوا نشاطهم، ومن حق المجتمع أن ينتقدهم وأن يحاسبهم بالفكرة وبالقانون. والحقان لا يتعارضان. وهذا هو التسامح الليبرالي الذي لا تتسع لبعضه صدور إخواننا المتطرفين.

الفصل الثاني:

السلفية من حضور الإيديولوجيا
إلى غياب الإنسان

2 ـ 1 ـ تغييب العقل وأزمة غياب الإنسان

كثيرون قد يتململون من هذه المقاربات التي تتناول العقل حضورًا وغيابًا، وخاصة أولئك الذين يتصورون الإشكالية العقلية، بكل علائقها، مجرد مسألة معرفية خالصة، مسألة ترفية، لا علاقة لها بما يجري على أرضية الواقع المعاش. أقصد تحديدًا: أولئك الذين لا تتجاوز رؤيتهم الفكرية حدود رصد الوقائع في حضورها العيني المباشر، وهو الحضور الحقيقي في تصورهم، ومن ثم فهو الحضور الوحيد الجدير بالاهتمام.

لا بدّ أن يكون العقل محور اهتمامنا ومآل اشتغالنا، منه نبدأ وإليه نعود؛ لأنه هو مصدر كل معنى، بما فيه معنى الإنسان، أي حتى ذلك المعنى المرتبط وجوديًا بهذا الإنسان.

العقل ليس إضافة إلى الإنسان أو على الإنسان. العقل هو الإنسان؛ من حيث كون العقل هو حرية الإنسان التي تبدأ بحرية التفكير، تلك الحرية التي تجد مشروعيتها الواقعية في حرية التعبير. أي إن الإنسان ـ وجوديًا ـ هو حريته، وحريته هي عقله، وغياب العقل يعني ـ بالضرورة ـ غياب الحرية، وهو الغياب الذي يعني ـ بالضرورة أيضًا ـ غياب الإنسان.

الإنسان بلا حرية يتحوّل إلى (شيء)، أي يفقد جوهر إنسانيته. وهذا أمر واضح وبدهي، أمر وعته الإنسانية منذ فجر تاريخها؛ إذ كانت العبودية، كما

تجلت في عبودية الرقّ (وهي انعدام الحرية بالكامل)، تعني تحوّل الكائن الإنساني إلى (شيء) يُباع ويُشترى كما تباع وتشترى الأشياء.

لهذا السبب، كانت القوانين في معظم المجتمعات الإنسانية تربط بين الحرية والعقل على نحو واضح، تربط مساحة الحرية المتاحة للإنسان بتوقعات النضج العقلي. مثلًا، يُمنح الفرد حرية التصرف بنفسه مستقلًا عندما يبلغ سنًّا محددًا يتوقع فيه إنه قد امتلك الحدّ الأدنى من التعقّل (طبعًا هو تعقل مشروط باختلاف المكونات الثقافية لكل مجتمع). وهذا يعني أنه قبل ذلك لم يكن جديرًا باستخدام عقله، ومن ثم لم يكن جديرًا بأن يمنح حريته في التصرف المسؤول.

من هنا، كانت إجابة الفيلسوف الألماني العظيم: كانط (وكانط هو ـ في رأي كثير من المتخصصين في الفلسفة وتاريخ الأفكار ـ أعظم عقل بشري ظهر على امتداد التاريخ الإنساني الطويل) على سؤال: «ما هو التنوير؟» إجابة تستحضر العلائق بين هذا الثلاثي المتوحّد: العقل والحرية والإنسان. فهو (كانط) يرى أن التنوير يتحدد في الجرأة على استخدام العقل، أو هو بلوغ الرشد الإنساني الذي يمنح الإنسان حرية استخدام عقله بكل شجاعة. ومن هنا رأينا كيف كان عصر العقل (القرن الثامن عشر الميلادي) هو عصر التنوير، وهو ـ كما يعلم كل دارسي التاريخ، وكل المشتغلين بتطور الفكر ـ عصر الإنسان.

من هنا، كان البحث عن العقل وفي العقل، هو بحث عن الإنسان وفي الإنسان. تفعيل العقل هو رفع لدرجة الحضور الإنساني في الإنسان؛ من حيث هو تفعيل لحريته التي تمنحه التمايز والاستقلال عن عالم الأشياء، الأشياء الفاقدة للحرية، الأشياء التي تباع وتشترى، أو التي تستخدم ـ كموضوع فعل ـ على نحو من الأنحاء.

إذن، مستوى حضور العقل هو المعادل الموضوعي لمستوى حضور الإنسان، وهو (الإنسان) الذي لا يمكن له بحال أن يحضر إلا من خلال حريته المرتبطة ضرورة باستقلاله العقلي. وعلى ضوء هذا، من الواضح جدًّا أن البحث عن العقل، وفي العقل ـ وفق هذه الرؤية ـ هو محاولة لانتشال الإنسان (من حيث هو كائن متفرد) من عالم القطيع المُتَشيئن الذي كثيرًا ما يتجلّى في جماهير التقليد المبرمجة على امتثال ما تقوله الرموز الجماهيرية المُصنّمة. وقديمًا، وصف

الفيلسوف اليوناني: هرقليطس، الجماهير بأشدّ الأوصاف احتقارًا؛ لأنهم (كما في وصفه) ينساقون وراء غيرهم من المشاهير كالأنعام. وهو ذات التوصيف القرآني لمن لا يستخدمون عقولهم على نحو مستقل؛ بعيدًا عن السائد النمطي الذي قد ينتهي بتأليه الأشياء، بعد تأليه الأشخاص والمقولات.

كانط ألمح إلى الشجاعة في استخدام العقل. والشجاعة ـ كغيرها من الفضائل ـ عملة نادرة لا يمكن أن تنال بالكسل والاتكال. إنها ذات ثمن باهظ. وكما يقول حكيم الشعراء أبو الطيب المتنبي: «لولا المشقة ساد الناس كلهم، الجود يفقر والإقدام قتّال» ولا جدال ـ على المستوى الإنساني ـ أن أعظم وأبهى وأنبل وأصدق صور الشجاعة هي الشجاعة العقلية؛ لأن شجاعة الصراع والقتال العضلي شجاعة يشترك فيها الإنسان مع الحيوان، بل ويتفوق فيها الحيوان المتوحش على الإنسان. ولولا العقول ـ كما يقول المتنبي أيضًا ـ لكان أدنى ضيغم، أدنى إلى شرف من الإنسان.

ليس من السهل أن تستخدم عقلك؛ مهما تصورته سهلًا؛ بل ومهما تخيلته مرتبطًا منك بمجرد قرار في لحظة انتشاء أو انبهار. القدرة من جهة، والأثمان الباهظة من جهة أخرى، تحدان من إمكانية أن يستخدم الإنسان عقله على النحو العقلاني المستقل، أي على النحو المستقل المرتبط بفردانية واستقلال الإنسان.

استخدامك لعقلك هو قرار ذاتي مرتبط بك شخصيًا. ولكن لا يعني هذا أنك قادر على تحمّل مرحلة الإعداد العقلي والنفسي لهذا القرار، ولا على أنك مستعد لدفع الثمن الغالي، الثمن الذي قد يكون الحياة ذاتها. ثمة ثمن ما، ثمن باهظ لا بدّ من دفعه لحظة اتخاذ قرار الاستقلال العقلي. ولهذا يقول ويل ديورانت في مباهج الفلسفة: «ليس القانون هو الذي ينتزع منا حريتنا، بل عدم استعمالنا عقولنا إيثارًا للسلامة» والسلامة هنا ليست السلامة من الأخطار الخارجية التي ستطالنا من الآخرين، وخاصة ممن يرون حريتنا العقلية تتهدد مصالحهم، ليست الخطورة من هؤلاء فحسب، بل حتى من أنفسنا التي ليس من اليسير عليها أن تتحمل مسؤولية الحرية التي تعني أن علينا في كل لحظة أن نقوم باتخاذ قرارات مصيرية خارج سياق القطيع، أي خارج نطاق التفكير العام.

طبعًا، العقل المقصود بخطابنا، والذي عليه مدار كلامنا هنا، هو العقل الحر المتحرر من كل شيء إلا من العقل ذاته. إنه عقل التنوير، العقل الجدلي المرتبط بالصيرورة أكثر من ارتباطه بالبُنية، إنه العقل النامي والمتطور إلى ما لا نهاية، العقل المتجاوز لنفسه باستمرار.

ما يدعوني إلى تأكيد هذا التفريق بين عقل العقل وعقل النقل، أن المنظومة النقلية التقليدية تطرح دائمًا ما تسميه عقلًا. وهو لديها عقل النقل الاتباعي، أي العقل المشروط بالمقولات المسبقة، أي العقل المحدود بحدود التقليد. إن ما تطرحه هو العقل الاتباعي المُدعّم للتقليد، العقل القائم على تفريغ العقل من محتواه، أي من كونه نشاطًا إبداعيًّا حرًّا مرتبطًا بمهمة صناعة أكبر قدر ممكن من الحرية لهذا الإنسان.

العقل الاتباعي الذي تطرحه التقليدية ليس عقلًا حقيقيًّا، بل هو تفعيل لمقولات وتصورات تتغيّا ترسيخ الاتباع من جهة، وقمع كل صور الابتداع أو الإبداع من جهة أخرى.

إن العقل الاتباعي ليس أكثر من محاولة تنظيم مقولات النقل لمحاصرة حرية العقل التنويري المتحرر. إنه (العقل الاتباعي) مجرد آلية لتثبيت الفهم (فهم المقولات) عند لحظة زمنية ما، لحظة زمنية يدّعي التقليدي أن العقول فيها كانت على أتمّ ما يمكن أن تكون، وأنها بعد ذلك أخذت تتآكل وتضمر وتعتريها كل صور التشوهات إلى أن أنتهت إلى الإفلاس!.

لهذا، عندما تقول السلفية: إن العقل الصريح لا يتعارض مع النقل الصحيح، فهي لا تطرح العقل الإنساني الحرّ، العقل النامي المتطور، العقل المُتحرّر والمُحرّر، بل هي تطرح العقل المعتقل، العقل المكبل بالقيود، والمحاصر بالمحصنات والمقدسات والمُصنّمات.

ما تتصوره التقليدية عقلًا، هو العقل المحكوم لا الحاكم، العقل المُقاد لا القائد، العقل التابع الذليل الذي يستحيل عليه أن يكون حرًّا، ومن ثم يستحيل عليه أن ينتج إنسانًا حرًّا. إنه عقل الاتباع، العقل المُسْتَعبَد، والمُسَتعبِد، إنه عقل الاستعباد الداعم للاستبداد، والمناهض لكل أنشطة التحرر ولكل صور الاستقلال الإنساني.

العقل الاتباعي (وتسميته عقلًا مجرد تجوز في التعبير) عقل مغلق، عقل انغلاقي، عقل يرى مقولاته هي الصواب الكامل، هي الحق المطلق، ويشتغل على تأكيد هذا الادعاء، بل ليس له من شغل إلا تأكيد هذا الادعاء الدغمائي، الذي يعكس حقيقة مرض عقلي أكثر من كون يعكس حقيقة عقل بشري واع لنسبية الإنسان، ومن ثم لنسبية كل ما يتصل بالإنسان من مقولات وتصورات ومعقولات.

يقول فيلسوف التنوير الأعظم فولتير: «هناك دائمًا احتمال بسيط، وهو أننا نحن الفرنسيين مخطئون، وأن بقية العالم على صواب». هذا هو العقل الإنساني الذي يضع نفسه في سياق نسبية الرؤية الإنسانية، كما يضع نفسه في سياق نسبية الاحتمال. ومن ثم، فهو العقل المنفتح على التفكير في كل الاحتمالات، العقل الذي يرى التفكير الحر ضرورة؛ لأن ما لدينا ليس هو اليقين، وحتى لو تضمن بعض اليقين، فليس ثمة يقين بالكامل، ليس ثمة يقين يضع نقطة نهائية في آخر السطر، ويعلن انتهاء مهمة التفكير.

إن هذا العقل الفولتيري التنويري هو العقل المضاد للعقل الاتباعي المتعصب والمنغلق، العقل الذي لا يرى أن ثمة احتمالًا للخطأ عند الذات، بمستوى أن ليس ثمة من صواب عند الآخرين. ومن ثم لا داعي للانفتاح على أي شيء، كما لا داعي للتفكير في أي شيء. وهذا هو مشروع إخواننا السلفيين التقليديين الانغلاقيين الذين يرون العقل أخطر ما يتهددهم، حتى وإن زعموا ـ كاذبين ـ أنه أخطر ما يتهدد الدين.

2 ـ 2 ـ التقليدي.. جدلية الإنسان والمكان

يحتلّ عنصر المكان ـ بمفهومه الواسع الذي لا يقتصر على الجغرافيا، وإنما يشمل الواقعة الاجتماعية ككل ـ أهمية كبرى في سياق تحليل الظواهر الإنسانية ذات الطابع الاجتماعي العام. عنصر المكان في هذا السياق، وفي ضوء هذا المفهوم، مشدود إلى حقول معرفية لا حصر لها، حتى وإن كانت هذه الحقول ـ من حيث المرجعية التخصصية ـ تتمحور حول تخصصين اثنين، يشكّلان الدعامة الأساسية لها، وهما: علم النفس الاجتماعي، وعلم اجتماع

المعرفة. فمن عالم هذين التخصصين، تستمد معظم الرؤى التحليلية ـ واعية وغير واعية ـ آلياتها في مقاربة جدلية الإنسان والمكان.

البيئة ـ كحيّز مجتمعي ثقافي ـ هي صانعة الفرد. فمع كل عناصر التفرد الإنساني؛ إلا أن البيئة الطاغية في شموليتها، قادرة على تذويب هذه العناصر؛ مهما بدت ممتنعة على الذوبان. بل هي تنجح ـ في كثير من الأحيان ـ في تحويل عناصر التفرد إلى عناصر داعمة لطغيانها الشمولي. فيصبح الفرد ممعنًا ـ لتثبيت ذاته بواسطة الظفر باعتراف الجماعة ـ في تتبع سلّم التراتبية، الذي لا يعني الرقي فيه سوى الارتهان التام إلى محددات النسق العام.

الإنسان النمطي، يبحث عن نفسه من خلال التراتبية الاجتماعية / الثقافية التي تخلّقت على نحو تلقائي. وهي تراتبية ينتجها أي تجمّع إنساني. لكنها في المجتمعات التقليدية، تكون نمطية وضاغطة إلى حدّ كبير، ولا تترك مساحة للتفرد. بل يصبح الإنسان: فكرًا وسلوكًا وطموحًا، مأسورًا إلى محددات مثالية وواقعية، تمّ التواصي عليه من قبل. الإنسان هنا لا يجترح ذاته، ولا يبدع طريقه، بل الطريق ـ بكل تفاصيله ـ قد تمّ تشكيله سلفًا، ووضعت المحفزات والعوائق المتواشجة مع المكانة/ القيمة/ الرتبة؛ ليكون سعي الفرد للظفر بها ـ بغية تحقيق ذاته ـ سعيًا لإعادة إنتاج المجتمع ذاته، بكل صورة وأنماطه العتيقة البالية، بل بصورة قد تكون أكثر إمعانًا في التقليد؛ ومن ثم، أقوى على تدمير الإنسان: فردًا ومجتمعًا.

وفق هذه الصورة يصبح الحراك الاجتماعي مجرد مَوَات مزمن. حركته مجرد موات نَشِط، يدمر بحركته كل نبضات الحياة التي تشرئب إلى التكون في هذا المحيط الاجتماعي المتآكل. الطموح والعمل والكفاح، كل هذا الحراك الذهني والعملي، لا يغدو إسهامًا في البناء، بل يصبح إسهامًا في إعاقة البناء. حيوية المجتمع هنا، والمُتمثّلة في زيادة حراكه، لا تغدو حيوية حقيقية، بل تصبح حراكًا في الاتجاه السالب، يرجع بالفرد والمجتمع مربعات التخلّف والانحطاط.

المجتمع ـ أي مجتمع ـ يتوجّه من حيث نشاطه العام، إلى حيث تكون قيمه ومثله العليا. وتحقيق هذه المثل ـ واقعيًا ـ يتجسد في التراتبية الاجتماعية

التي تضع المكان والمكانة. وهنا يصبح الفرد ـ وعى ذلك أم لم يعِ، وشاء ذلك أم لم يشأ ـ مساهمًا في تحقيق النمو للمجتمع؛ مهما كانت نرجسيته وأنانيته. فهو ـ في هذه الحال التي يسعى فيها لتحقيق ذاته؛ ولو بأنانية محضة ـ يسهم في خلق ودعم البنى الإيجابية؛ لأنها هي التي ستكفل له الاعتراف الاجتماعي، وستفيض عليه بأحلام المادة والمعنى.

في العالم المتقدّم، تشتعل الفردانية إلى أقصى مداها. لكنها ـ في الوقت نفسه ـ فردانية تسهم ـ بكُلّها! ـ في تنمية المجتمع وتطويره ماديًا ومعنويًا. المكان يحدد معالم المكانة. والمكانة والقيمة هي للعلم (العلم الحقيقي، وليس فعل التجميع والتلفيق والاجترار)، كما أنها للعمل المنتج، العمل المسهم في إسعاد الإنسان، وتحجيم مساحة شقائه.

المكانة/القيمة، تخلق سلفًا، أي قبل أن يأتي الفرد كواقعة في الزمان والمكان. وفي المجتمعات التقليدية لا يجري الفرد القادم أي تغيير على القيمة، بل يعززها ويثبتها؛ لأن مهمته أن يعززها بالعمل من خلالها. وهذا ما يحدث في أي مجتمع تقليدي نمطي أي مجتمع سلفي بامتياز. أما في المجتمعات التقدّمية، المجتمعات الحيّة، فالقيمة تتميز بثلاثة ملامح، لا تتوفر في نطاق المجتمعات التقليدية، وهي:

1 ـ القيم المهيمنة في المجتمعات المتقدّمة، قيم غير سلبية، ولا تقف ضد توجهات النماء الإنساني. بل ولا الفرادة الإنسانية. فهي قيم نشأت بالتدريج عبر رحلة التقدّم، وتمّ تهذيبها بفعل وقائع التقدّم، وبما يتلاءم مع التحديات والعوائق التي واجهت هذه العوائق. ومن ثم، فهي قيم فاعلة في الإيجاب، بحيث يصبح الارتهان الآلي إليها ـ فيما لو حدث ـ ارتهانًا في سبيل التقدّم والنماء.

2 ـ تتميز هذه القيم بأنها قيم واسعة، ومتعددة الصور في نطاق البيئة التي تتمتع بانغراسها في مجتمع غير تقليدي. ومن هنا، فهي تترك مجالًا واسعًا للإبداع من خلالها. وهذا عكس القيم في المجتمعات التقليدية، حيث هي ضيقة ومحدودة، ومن ثم، لا تتسع للإبداع الإنساني، بل لا تتسع لأكثر من التقليد وتقليد التقليد!.

هذا الفرق بين القيمة في المكانين: التقليدي، وغير التقليدي، له أهمية بالغة، في تحديد وضعيتها من حيث الإيجاب والسلب. فعند المجتمع غير التقليدي تمتلك القيمة خيارات وتنويعات؛ لا تحظى بشيء منها القيمة ذاتها في مجتمعات التقليد. وهذا يعني أن وجودها ـ كقيمة معيارية؛ تمتلك بالضرورة محدداتها ومشخصاتها ـ وجود نسبي. بل ربما تصل إلى حدّ أن تكون ـ كقيمة ومكانة في آن ـ قيمة رامزة، تستقطب الفعل؛ دونما احتكار يلغي مساحة الاختيار.

3 ـ القيمة/ المكانة في السياق غير التقليدي، في المجتمع اللاسلفي، ليست مطلقة، وليس نهائية. وهذا ما يجعلها لا تحظى باليقين الثبوتي، الذي يحصنها ضد فاعلية الإنسان التي تقتضي ـ بالضرورة ـ إجراء تغيرات على القيمة؛ لتستطيع مواكبة التطور الإنساني. فمع أن القيمة موجودة سلفًا، ومع أن الفرد يعمل لنفسه/ مجتمعه من خلالها؛ إلا أنه قادر على تحويرها، والإضافة إليها. وهذا لا يتأتى؛ لو أنها كانت قيمة تمتلك اليقين النهائي، كما هو الحال السياق التقليدي/ السلفي.

إذن، فالمجتمع التقليدي الذي يحدّد القيمة والمكانة، وفق مقتضيات السياق التقليدي، يضع لأبنائه هذه القوالب الجاهزة التي يتحنطون فيها، ومن ثم، تأخذهم ـ بأجساد لا حياة حقيقية فيها ـ إلى قاع التخلّف والجهل والانسحاق الحضاري. فالمجتمع على هذه الصورة، يحفر قبره بيديه، دون أن يشعر، بل يفعل ذلك وهو يظن أنه يرقى درجات الحضارة، ويصنع مستقبل الغد الأفضل.

وإذا كان هذا هو حال القيمة/ المكانة في سياق نطاق مجتمعات التقليد، فإنها تكون أشدّ مأساوية في سياق التيار التقليدي ذاته، وما يتفرع عنه من تراتبية، تتحدد فيها ـ بوضوح ـ معالم القيمة، وشروط المكانة. ولهذا، تكثر في السياق التقليدي رموز هذه القيمة، وتصبح محل طمع وشوق وانتظار الفرد الذي يريد تحقيق ذاته في الجماعة، ولا طريق له إلا الانخراط في سلك التراتبية التقليدية، حيث يبدأ بالتنازل عن فرديته، بدءًا من المظهر الشكلاني المُتمثّل في الزي والجسد والإشارات والعبارات..الخ، وانتهاء بالأماني والآمال.

لهذا، تتناسل هذه الكائنات النمطية التقليدية على نحو مفرط؛ إلى درجة الهوس العام. وبما أن دوائر الأسرة والعائلة والقبيلة دوائر تقليدية في الغالب، فهي تصبح قوى ضاغطة ـ عاطفيًا ـ على الفرد ليسير في هذا الاتجاه. إذا سار في هذا الاتجاه، وتنازل عن فرديته، وأصبح مرددًا لما يُقال في سياق التقليد، يقول ما يقولون، ويفرح كما يفرحون، ويبتهج بما يبتهجون به، ويحزن لما يحزنون، سعد به القريب فالأقرب، وأضاءت (الأنوار!) في عالمه، وأحرز القيمة، وحاز المكانة. وهذا ـ بدوره ـ يقوده إلى أن يمعن أكثر فأكثر في هذا؛ ليحقق المزيد من هذه القيمة. وكلما تحقق له النجاح في هذا المضمار، زاد يقينه بما يتوهمه، وتشبّع بما يظنه حقيقة، إلى أن تصبح الحقيقة هي قيمته، وقيمته هي الحقيقة!.

من هنا، ندرك سرّ هذا الحرص المسعور على بقاء التقليد والتبليد على حاله؛ لأنه لم يصبح مجرد رؤية أو مجموعة تصورات، يعاين التقليديُّ الوجودَ من خلالها، وإنما أصبح بنية اجتماعية؛ تحفظ مصالح التقليدي الحياتية، وتوفّر له القيمة التي بدونها، يعرف أنه لا شيء. وهنا تضيع الحقيقة، ويستعر اللهاث في الاتجاه السالب؛ لأن القيم التي يتجّه إليه مجمل السلوك الاجتماعي، قيم تنميط وتجهيل. فالإنجاز المعتبر ـ المحقق للقيمة والمكانة ـ في مثل هذه التراتبية الاجتماعية التي يهيمن عليها التقليد، هو إنجاز في الاتجاه السالب، حيث يكون التجهيل، وتسطيح الوعي العام، وبثّ روح التشدد والتزمت، وزرع المقولات العنصرية والصراعية، هو فحوى هذا الإنجاز.

هذه هي الصورة السائدة. وإذا أردت أن تدرك مأساويتها، فتخيّل العكس. تخيّل أن القيمة/المكانة الاجتماعية خارج نطاق التقليد، أي إنه انحاز بإحراز الإبداع في مجال العالم الحقيقي، وفي مجال الإبداع العملي المنتج. ماذا لو أن سلم القيم كما هو في العالم المتحضر؛ حيث تكون قيمة الإنسان مرتبطة بما يقدمه لخير الإنسان، فكل ما كان إسهامه في هذا المضمار أكبر؛ كانت قيمته أكبر. في مثل هذه الحال؛ سيتجه السلوك الاجتماعي ـ بمجمله ـ نحو قيم الإنجاز، وسيكون الروح العام في صالح البناء والتطوير، وستبقى جيوب التقليد محاصرة في كهوفها ومنكفئة في أدغالها، لا تضرّ المجتمع الحي

إلا أذى، ﴿لَن يَضُرُّوكُمۡ إِلَّآ أَذٗىۖ﴾، الآية. والمجتمع الحي قادر ـ بحيويته التي تدفع به في اتجاه المستقبل ـ على احتمال نُتوءات الهوامش وإزعاجها؛ ما دامت لا تؤثر في المتن الحيوي، الذي يتشكّل من قوى التقدّم والانفتاح، ومن المؤمنين إيمانًا راسخًا بمستقبل الإنسان.

2 ـ 3 ـ الإنسان بين الحضور والغياب:

2 ـ 3 ـ 1 ـ الإنسان الغائب في تراتبية القيم

يشكّل غياب الإنسان في الخطاب الإسلامي ظاهرة لافتة تستدعي التأمل والمساءلة، مساءلة على ضوء المفاهيم الأساسية للإسلام، ومساءلة على ضوء المفاهيم الأساسية لخطاب التنوير الإنساني الذي ترسّخ منذ الثورة الفرنسية ناهية القرن الثامن عشر. لا بدّ من التأمل والمساءلة لهذا الخطاب الإسلامي العام والإسلاموي الخاص، في شقيه: النظري والتطبيقي؛ لأن الإنسان ـ كقيمة ـ لم يطرح فيهما، لا على مستوى التنظيرات المتعالية، ولا على مستوى الممارسة التي تتمدد فينا وتتجلّى في سلوكياتنا في الراهن العملي.

لا يكفي أن ندعي الإنسانية، ولا أن نزعم لأنفسنا أننا إنسانيون بالفطرة؛ لأنه لا يوجد إنسان يرى توحشه في صورة السلوك المذموم. كل المتوحشين من نازيين وفاشيين وشيوعيين وعنصريين قوميين ومتعصبين دينيين ومجرمين وقطاع طرق... الخ وعلى امتداد التاريخ كله يزعمون، بل ويتصورون ـ بعمق ـ إنهم إنسانيون جدًا. وعلى الرغم من إدراكهم لمدى توحشهم، بل وافتراسهم للإنسان معنى ومادة؛ إلا أنهم يعتقدون ـ عن قناعة تامة ـ أن ما يقومون به ليس إلا جزءًا من سلوك الطبيعة التي يفترس بعضها بعضًا، وأنهم يساعدون هذه الطبيعة على تنفيذ قوانينها التي هي ـ في تصورهم ـ أحكم وأعلم وأصلح، ومن ثمَّ، فهي أقدر حتى من الإنسان على فهم المسار الطبيعي للإنسان.

المجتمعات التي تسحق العمال وتضطهد الخدم، والمجتمعات التي تسحق المرأة وتسجنها أو تنفيها إلى هوامش الحضور الاجتماعي، والمجتمعات التي تسحق وتنبذ الأعراق الأخرى، والمجتمعات التي تسحق أتباع الأديان والطوائف والمذاهب المخالفة، كلها تزعم لنفسها أنها مجتمعات إنسانية، وأنها لا تقوم بما

تقوم به إلا من أجل الإنسان. هذا طبيعي على مستوى الدعوى وعلى مستوى السلوك، فهي لا ترى أن ما تقوم به شيئًا منافيًا للسلوك الإنساني، بل على العكس ترى أنه (الوجود الطبيعي) لهذا الإنسان الذي يقع عليه الاضطهاد، ترى أن (وضعه الطبيعي) هو هكذا؛ لأن كل ما ينشأ عليه الإنسان يراه شيئًا طبيعيًا ومألوفًا، حتى ولو كان هذا المألوف الطبيعي من أبشع الجرائم الإنسانية، كما هو حال الرق والاسترقاق في غابر الزمان.

مثلًا، تقول المجتمعات التي تسحق المرأة ـ كمجتمعنا المحلي ـ: إن (المرأة) لدينا مُكرّمة معززة مصونة، تحظى بجميع حقوقها، وتنال ما لا تناله المرأة في جميع دول العالم. . .الخ. أيضًا هتلر يقول: (الطائفة اليهودية) لدينا مُكرمة معززة مصونة، تحظى بجميع حقوقها وتنال ما لا تناله أية طائفة في جميع دول العالم. . . .الخ. كذلك المجتمعات التي تسحق فئة الخدم تقول ببجاحة: إن (فئة الخدم) لدينا مكرمة معززة مصونة، تحظى بجميع حقوقها، وتنال ما لا تناله أية فئة أخرى في جميع دول العالم. . .الخ. وهكذا الجميع، إنهم يرددون كلامًا في الهواء، مجرد شعار أو كلام جاهز يمكن أن تضع فيه أية فئة مضطهدة؛ لتنفي عن نفسك تهم اضطهاد البشر. لكن، كل هذا الهراء القولي مهما تمدد وتنوع؛ لا يستطيع نفي (واقعة الاضطهاد) إذا ما تمّ الاحتكام للمقاييس العالمية التي تُجمع على الحدود الدنيا من معايير حقوق الإنسان.

وكما لا تكفي الادعاءات والدعايات والشعارات الفارغة، لا يكفي الدين وحده لتجسيد الشعور الإنساني في المجتمع؛ مهما انطوى على تعاليم إنسانية عالية. فالتحولات التي حدثت في الغرب، والتي نقلت الغرب من غرب لاإنساني إلى غرب متخم بالشعور الإنساني، لم تحدث بفعل قوة دفع الدين المسيحي؛ رغم أن هذا الدين يدعو صراحة إلى التسامح ومساعدة الآخرين وتجنب الظلم حتى في أصغر الأمور وأتفهها. إن هذه التحولات الإنسانية لم تكن بفعل الدين، كما أنها لم تكن بفعل العلم التجريبي، بل الأمر على العكس من ذلك، فقد تمّ استخدام الدين والعلم في كثير من الأحيان لممارسة الاضطهاد اللاإنساني، استُخدِما لتبريره ولتوسيع دائرة انتشاره. ولم يقف حائلًا دون ذلك التوحش المشرعن بالدين والعلم سوى الخطاب الثقافي في بعد الفلسفي المنحاز ـ بلا تردد ـ للإنسان.

شيء رائع، وخطوة متقدّمة، أن ينطوي الدين الذي يدين به المجتمع على مفردات إنسانية عالية. لكن، ولكي يتمّ تفعيل هذه المفردات في الوعي الواقع، لا بدّ من دخول الممارسة الثقافية ذات المنحى العقلاني على الخط؛ لأن هذه المفردات الإنسانية لا بدّ أن تدخل في عمليات تأويلية واسعة منحازة بالكامل لكل ما هو إنساني، ومن ثمَّ، يجري نقلها من (متن الخطاب الديني) إلى مستوى الثقافة العالِمة (الفكر) ومنها إلى مستويين: مستوى التشريعات القانونية، ومستوى الثقافة العامة، أي الثقافة بمدلولها العام (الأنثروبولوجي)، ومنها الآداب والفنون. وكل هذا يحتاج إلى جهد إنساني محض، يتجاوز وجود المفردات الإنسانية في النصوص الأولى.

يقول المفكّر القدير محمد أركون (في كتابه معارك من أجل الأنسنة ص107: «لا الغنى، ولا العلم، ولا حتى الدين تكفي لجعل الإنسان طيبًا ونقيًا كما يشاء العقل» يقول أركون هذا؛ بعد أن يؤكد ـ في الكتاب نفسه ص22 ـ النتيجة التي عبّر عنها بقوله: «راحت تترسخ في نفسي الفكرة التالية: وهي أن النزعة الإنسانية المعاشة تُصنع وتترسخ وتغتني من خلال الممارسة الرصينة للاستماع والمناقشة» وهذا يعني أن الأنسنة بصفة عامة ليست شيئًا جاهزًا؛ بحيث تنطبع الثقافة بها بمجرد طرحها في بضعة كتب أو بضعة فعاليات ثقافية موسمية، الأنسنة ـ كمنجز متعدد المستويات ـ لا يمكن أن تتخلّق بمجرد عرضها كـ (موضة) عارضة، لا يمكن أن تحل في الوعي بمجرد إدراكها الأولي، ولا بمجرد وضع قانون (رغم أهميته كحالة طوارئ في مجتمعات تواجه كارثة إنسانية) لا تتجاوب معه الثقافة العامة، هذه الثقافة التي لا يمكن أن توجد إلا إذا كانت (إنسانية الإنسان) شيئًا مقلقًا للغاية، بحيث تكون له الأولوية على كل أنواع الجدليات الاجتماعية ذات المنحى الثقافي.

عندما تكون (مسألة الإنسان) هي بؤرة الاهتمام؛ حينئذ تستطيع المفردات الإنسانية الدينية أن تفعل في الثقافة وفي الواقع من بعدها. لا يمكن أن تفعل وهي في الهامش الثقافي، الذي يجعلها ـ حتمًا ـ في الهامش الديني. عندما تكون مسألة الإنسان أهم من انهيار سوق الأسهم، ومن تقلبات المشاريع الكبرى، ومن شعارات الأممية الإسلامية، ومن الدعاوى القومية العريضة،

فضلًا عن مسائل هامشية الحجاب والنقاب والاختلاط، عندئذٍ يمكن أن ندعي أن الإنسان في وعينا قيمة عليا تستحق الاهتمام، ويمكن ـ في هذه الحال ـ أن نزعم أن خطابنا الديني خطاب يتغيّا الإنسان.

نحن ندّعي الكثير، بينما واقعنا يكذّب هذه الدعاوى. ندعي أننا ننتمي لدين المساواة والعدل الذي لا يميز بين الأعراق ولا الألوان، بينما نحن أصحاب نظرية (تكافؤ النسب) التي لا مثيل لها في عالم المتحضرين، بل لا توجد ـ إن وجدت! ـ إلا في أدغال المتخلّفين. نحن ندّعي أن المسلم أخو المسلم، بينما نمارس شرعنة هذا التمييز العنصري بمفردات من ديننا المنزه عن عنصريتنا، بل يوجد من سدنة خطابنا (ابن تيمية مثلًا) من يزعم أن جنس (عرق) العرب أفضل من جنس (عرق) العجم، نؤمن بذلك ببلاهة، ثم ندعو الناس بصفاقة إلى ديننا؛ زاعمين أنه دين يلغي التميز العنصري العرقي، وأنه لا يفاضل إلا بالتقوى، أي بالسلوك القويم المفتوح مضار العمل فيه لكل إنسان.

يقول شيخ الإسلاموية المعاصرة: محمد قطب في كتابه (الإنسان بين المادية والإسلام ص69): «ونظرة الإسلام في تكاملها وتناسقها، وشمولها لكل جوانب النفس وكل جوانب الحياة، غير مسبوقة من الوجهة التاريخية. وما تزال حتى اليوم بعد كل ما ظهر من النظريات، تنفرد وحدها بالشمول والعمق والاتزان» كلام رائع نظريًا، ولكنه مجرد دعاوى، إذ لا زال مُريديه لدينا، ورغم إيمانهم القولي بهذا الشعار الجميل، مستعدين لرفع دعوى تطليق قريباتهم بدعوى عدم تكافؤ النسب، ولا يرضى أحد منهم أن يزوج ابنته أو أخته لمن هو أتقى وأذكى وأجدى منه باعترافه هو؛ لمجرد أنه ليس قبائليًا مثله؛ رغم أنه يعيش معه في حارة واحدة أو قرية واحدة أو مدينة واحدة لمدة تتجاوز ثلاثة قرون أو أربعة، ويعرف عنه كل صغير وكبير، ولا يجد عليه مأخذًا في دين ولا خلق. إذن، فأين يقع كلام قطب عن شمولية النظرة الإسلامية واتزانها في هذا السياق؟؛ خاصة وأن الغرب الذي نشتمه ويشتمه قطب، وندّعي أنه معطوب في أخلاقه، لا زال أفضل منا بمسافة فلكية فيما يخص الإنسان.

طبعًا نستطيع أن نعاند الحقائق، ونزعم بالشعارات أننا الأفضل، ونقول

كما يقول محمد قطب في الكتاب نفسه ص86: «القوانين الأرضية لم تنج إلى هذه اللحظة من أن تكون تغليبًا لمصلحة طبقة على طبقة، أو فرد على فرد»، إلى أن يقول: «والأسماء الطنانة كالحرية والإخاء والمساواة، أو الخبز والعمل للجميع، أو الجميع أمام القانون سواء...الخ، لا تستطيع أن تخفي الحقيقة، وهي أن القوانين تطبق بطريقة تضمن صوالح الغالبين، ولا تعنيها كثيرًا صوالح المغلوبين، حتى في أكثر الأمم عدالة وحرية. القانون في انجلترا مثلًا ـ وهي في نظر بعض الناس مثل أعلى في الديمقراطية ـ يحمي مصالح النظام الرأسمالي ضد العمال» هذا كلام يصلح أن يدرج في نقائض جرير والفرزدق ذات البُعد التشاتمي التفاخري، لا في تقرير ما هو واقع في صلب ثقافتي: الشرق والغرب. فلا أحد يستطيع أن يزعم، حتى ولو كان مجنونًا، أن وضع العمال والخدم في أي بلد إسلامي يقارب وضعهم في انجلترا، فضلًا عن أن يكون هو الأفضل.

انتماؤنا لدين إلهي نؤمن أنه الدين الحق، لا يخولنا قلب الحقائق، ولا تزييف الوقائع، بل الأولى أن يحفّزنا؛ كيما نكون شهداء بالقسط ولو على أنفسنا أو الأقربين. أن نكون كذلك، أي شهداء بالقسط؛ يعني أن نعترف ـ برحابة صدر ـ أن ثقافة الغرب الآن هي ثقافة إنسانية متحيزة للإنسان، في مقابل ثقافتنا البائسة التي لا تزال تعادي الإنسان، أو هي، في أحسن أحوالها السيئة، تضع الإنسان في هوامش الظل ودوائر النسيان.

هذا هو الواقع، واقعنا الثقافي وواقعنا العملي. ولا يعني هذا أن أفرادًا معدودين من بعض أطياف الخطاب الإسلامي لم يلحظوا هذا الجانب المأسوي في ثقافتنا؛ مقارنة بما هو الحال عليه في ثقافة الغرب، بل بدأ بعضهم يتنبه ـ على وجل ـ لهذا العطب الأخلاقي. فهذا عبد الكريم بكّار في كتابه (تجديد الخطاب الديني ص255) يقول معاتبًا خطابه الذي ينتمي إليه: «حين يتحلى خصمك بالأخلاق التي كنت أولى منه بالتحلي بها، فإنه يفاقم التحديات التي تواجهك، ويجعل منافستك أقل تكافؤًا» وهو يقصد بالخصم هنا: الغرب؛ كما يظهر على امتداد خطابه في كتابه الذي يكاد يكون استثناء في الخطاب الإسلامي المحلي/ الصحوي/ السلفي.

هذا تقدّم لا بأس به، إنجاز أن يعترف مفكّر إسلامي بأن هذا الخصم الغربي يتحلّى بأخلاق إنسانية عالية، من (المفترض) أن نكون أوّل من يتحلّى بها. ولا شك أن مثل هذا النقد الخجول للذات ـ رغم النفس الصراعي الكامن في أعماقه ـ هو أولى خطوات التصحيح، والذي بقدر ما يدل على إيجابية في التحول نحو الإنسان؛ بقدر ما يؤكد أن خطابنا كان يتجاهل ذلك على امتداد تاريخه الطويل.

2 ـ 3 ـ 2 ـ الإنسان الغائب ومسؤولية الوعي السلفي

تُهيمن الرؤى الدينية التقليدية (الخطاب التقليدي السلفي) على مساحات شاسعة من العالم الإسلامي، تتمدد على مساحات من الجغرافيا الواسعة التي تؤكد حقيقة الهيمنة على المساحات نفسها من الوعي. الهيمنة في الغالب هي للرؤى التقليدية السلفية، وليست للإسلام المشتعل برؤى التنوير، ليست لهذا الإسلام المتأنسن الذي لا يزال ـ للأسف ـ بعيدًا عن مجالات التأثير، ولا يمتلك إلا القليل من القدرة على النفاذ إلى الوعي الإسلامي العام الذي لا تزال تطحنه رؤى التخلّف والتعصب ومقولات الخرافة منذ أكثر من ألف عام.

هذه الهيمنة السلفية، وبصرف النظر عن ملابساتها النظرية والتطبيقية، هي التي تصوغ السلوك الإسلامي العام؛ على اختلاف بين الأقطار الإسلامية في مدى تفردها بهذا النفوذ. لكنها تبقى هي الأشد تأثيرًا في المجتمعات المحافظة ذات المنزع التقليدي السلفي، بل ربما تكون هي المؤثر الوحيد ذو الفاعلية الحقيقية، وما سواها لا يعدو كونه مجرد اعتراضات هامشية، تؤكد هيمنة المتن التقليدي وتفرده بكل منافذ التأثير. وهذا يعني أن كل السلوكيات، سواء كانت إيجابية أو سلبية، وخاصة تلك السلوكيات التي تقع في ميدان اهتمام التوجهات الروحية، هي من مسؤولية الخطاب السلفي الذي إن حاز ـ باعترافه ـ شرف منصب: المُؤثّر الأكبر، فلا بدّ أن يتحمل الوجه الآخر من المعادلة، أي كونه: المسؤول الأكبر عن الأفعال التي يُشرعنها صراحة، أو تلك التي يشرعنها ضمنًا بالسكوت عنها أو بمنحها مجرد هامش صغير من الاهتمام.

هامشية البُعد الإنساني في الخطاب التقليدي الديني، واضحة وجلية

للعيان. بل الأمر أكبر وأخطر، إذ إن ما يحدث داخل المنظومة السلفية التقليدية هو عملية تشريع لهذا التهميش عن طريق طرح أنواع من التمايز والتمييز بين بني الإنسان. وهو طرح يبدأ من مجرد التمايز، فالتمييز في المعاملة، إلى أن ينتهي بضرورة تعمّد الكراهية والعداء؛ كتصور وحيد لمفهوم الولاء والبراء.

السلفية التقليدية تطرح المسألة الإيمانية في الإسلام بوصفها مسألة لا تكتمل إلا بكراهية المختلف لمجرد الاختلاف الديني أو المذهبي. أي إن الأصل لديها: هو أن يكون (الإنسان) مكروهًا، ولا يُنقذه من هذه الكراهية المشرعنة إلا أن يتنازل عن كل خياراته الدينية والمذهبية بل والفكرية؛ ليتطابق تمامًا معها. وإذا لم يفعل ذلك؛ فإنه سيبقى مكروهًا بمُوجب فرمان ديني عقدي، تُصدره السلفية التقليدية، وتُلزم بها أتباعها البؤساء؛ أولئك الذين يتحولون إلى كارهين، ومن ثم إلى مكروهين يتساءلون ـ ببلاهة تصل حدّ الخبل التام ـ: لماذا يكرهنا كل الناس؟.

إذن، وفق هذه الرؤية التقليدية، لا يكتمل التّدين، بل لا يتحقق الدين، إلا بكراهية (الإنسان)؛ مهما كان هذا (الإنسان) مُنتجًا وطيبًا ومُصلحًا ومحبًّا للناس. وهكذا تُصبح الكراهية هي الأصل في التعاطي مع كل المختلفين لمجرد اختلافهم. الكراهية ـ وفق منظور هذا الوعي التقليدي المشحون بلهيب العداوة والبغضاء ـ تصبح دينًا، والتقليديون لجهلهم، ولغبائهم المستحكم بفعل التقليد، لا يدركون أنهم بهذا يمنحون أعداء الإسلام فرصة أن يصفوا الإسلام بـ: دين الكراهية؛ مستشهدين بمقولات التقليديين التي تجعل من الكراهية (كراهية غير المسلم وغير التقليدي) شرطًا للإيمان.

لم تكن هذه المقولات التقليدية التي تقتات على مخزون هائل من الكراهية مجرد مقولات تنظيرية بعيدة عن الواقع، بل على العكس، كانت ولا تزال، وبفعل هيمنة الخطاب السلفي التقليدي، هي التي تتحكم في كل تفاصيل السلوك العام، بعد أن هيمنت على مجمل التصوّرات الذهنية التي تحدد طبيعة العلاقة مع الناس والأشياء. ولهذا رأينا الإنسان هامشيًا في كل المساحات التي تخضع للنفوذ السلفي، أقصد الإنسان المجرد من أي صفة إضافية تشفع له، وتحجب عنه سياط الكراهية التي تحاصره من كل الاتجاهات.

حيث تُهيمن السلفية التقليدية، لا كرامة للإنسان ولا حقوق؛ ما لم يمتلك صفة أخرى ضرورية من وجهة النظر السلفية، صفة تُضاف إلى كونه إنسانًا. أي إن الصفة الإضافية تصبح في الخطاب التقليدي هي الأساس، هي المتن، هي التي تحدد طريقة التعامل معه، بينما الصفة الأساس (الإنسان) هي الطارئ والهامشي الذي لا قيمة لها من دون الأساس السلفي!.

إذا أدركنا هذا، استطعنا فهم سر غياب المسلمين عن الفعاليات الإنسانية الصريحة في إنسانيتها، كإغاثة وإعانة ضحايا الكوارث والحروب والمجاعات العامة. إن كل الهيئات الإسلامية لا تنهض لإغاثة الإنسان ما لم يكن مسلمًا، وأحيانًا ما لم يكن مسلمًا سلفيًّا، أي لا تغيثه لمجرد كونه إنسانًا، وإنما ـ فقط ـ لأنه مسلم، تغيث الإسلامية فيه؛ لا الإنسانية. بينما نجد هيئات الإغاثة العالمية المنتمية لحضارة الإنسان ـ ومعظمها مسيحية ـ تساعد جميع المنكوبين بصرف النظر عن الملل والنحل والمذاهب والأعراق؛ لأنها تدرك أنها تغيث إنسانًا كامل الإنسانية؛ لا مجرد وسيط مادي لحمل الأفكار وإشاعة الإيديولوجيا الخاصة، بحيث لا تتحدّد قيمته إلا بها.

ليس هذا سرًّا ولا نقول جديدًا في هذا الشأن، إذ بإمكان المتأمل أن يلاحظ ـ بسهولة ـ هذا الغياب الواضح للمسلمين عن هذه الكوارث الإنسانية العالمية. لا ينفي حقيقة وجود هذا الغياب الواضح تلك المبادرات الحكومية النادرة، ذات البُعد السياسي، بل هي مبادرات استثنائية، تقع خارج النسق العام، إنها مبادرات من فوق الوعي، لا تحظى بتأييد الجماهير التقليدية التي تمَّ سحق الإنسان في وعيها بكل وحشية، حتى أصبحت؛ جرّاء ذلك، متعصبة دون أن تعي، ومعادية للإنسان بكل عناد وإصرار، أي إن تلك المبادرات الحكومية ذات البُعد السياسي، تؤكد ولا تنفي وجود هذه الحالة : حالة غياب الإنسان عن الوعي العام.

لننظر إلى واقعنا، نحن نسمع ونرى بين الحين والآخر، مجازر بشرية تُخلّف وراءها عشرات الألوف من القتلى والجرحى والمنكوبين، فلا تتحرك مشاعرنا لهذه المأساة الإنسانية؛ لمجرد أن الضحايا غير مسلمين. تقع الزلازل

والكوارث الطبيعية؛ فتخلّف وراءها عشرات الألوف من القتلى والجرحى والمشردين. ومع هذا تبقى مشاعرنا باردة، بل ربما وُجد بيننا بعض الشامتين والمبتهجين. بينما نجد أن مقتل عشرة أو أقل في خطوط النار وفي حالة الصدام والصراع مع الآخر، أيًا كان مبدأ تمايزه عنا، يثير فينا براكين التوجع والتفجع والغضب العارم، ومجرد زلزال محدود أو فيضان نصف غاضب، يخلف عشرة قتلى أو أقل، يجعلنا ننوح ونهرع إلى تكوين اللجان الإغاثية ونبحث بهوس عن سخاء المتبرعين. بل إن مجرد نقص التموينات الكمالية عن هذه الجماعة المتطرفة أو تلك، نظهرها وكأنها أعظم مأساة في العالم!، بينما المآسي الحقيقية لا تحرك فينا ساكنًا، فالمجاعات المُمِيتة في أفريقيا، وقبل التبرع لها تجدنا نتساءل ـ بوحي مما تهمس به السلفية التقليدية في أعماقنا ـ: هل هم من المسلمين أم لا، بل قد نتساءل: هل هم سلفيون أم لا، ما عقيدتهم؟. . .تلك الأسئلة الغبية؛ لنحدد: هل نهرع للإغاثة أم نكتفي بمشاهد المأساة ونحن نمضغ لبان الشماتة بكل استرخاء؟!.

ومع وحشية هذا السلوك، فنحن لا نقف عند هذا الحد؛ لأن سيكولوجية الموقف من الآخر التي حقنها السلفي بكل تصورات الكراهية لا بدّ أن تأخذ أقصى آمادها وتتشظى في كل الاتجاهات. فالذي يكره الإنسان الآخر ويحتقره ويلغي إنسانيته لمجرد الاختلاف الديني؛ فسيكره الإنسان الآخر ويحتقره ويلغي إنسانيته لمجرد الاختلاف المذهبي، وهو سيفعل الشيء نفسه مع الآخر المختلف جنسيًا (المرأة) والآخر المختلف عرقيًا (غير العربي) والآخر المختلف وطنيًا (غير المواطن) والآخر المختلف اجتماعيًا (الأدنى مكانة اجتماعية كما يتصوّر، من موظفين ليسوا في منزلته أو عمال أو خدم..الخ) والآخر المختلف عُمريًا (الأطفال). وهكذا، يُصبح المجتمع ماكينة إلغاء واضطهاد واحتقار لأي مختلف لا يملك من النفوذ أو قوة القوانين ما يحميه من هذا الإلغاء المعنوي الذي يقود إلى إلغاء معنوي؛ لتكتمل حلقات سحق ومحو الإنسان حتى على مستوى وجوده المادي.

يحدث هذا التوحش بدرجات متفاوتة في أنحاء العالم الإسلامي، يحدث بكل وضوح ودونما استنكار حقيقي يفي بحجم الكارثة. وإذا كان الخطاب

الإسلامي والإسلاموي والوعاظ التقليديون أيّدوا هذا أو تغاضوا عنه أو جعلوه في هامش اهتمامهم، فالمفكّرون التقدّميون، أو أغلبيتهم الساحقة، ورغم كونهم يحملون على أكتافهم مهمة بناء عالم إنساني حقوقي، ورغم كفاحهم في سبيل الحريات، إلا أن القيم التي تأخذ الكثير من اهتمامهم تقف بالمقلوب، أي تقف على رأسها لا على قدميها. وهذا ما نراه واضحًا من خلال كون الأولوية عندهم هي للحقوق العليا، كحقوق الانتخاب والترشيح وفرص الوصول للسلطة. أي إن الأولوية هي لحقوق النخبة الفكرية والسياسة التي يُمثّلونها، بينما تبقى حقوق العمال البائسين، وحقوق العاملات المُمتهنات في منازل ذوي اليسار في آخر القائمة، وربما لا وجود لها. وكأن الإنسان ليس إلا مَن يمتلك القدرات لإثبات قدرته على التصدي لمنتهكي الحقوق، بينما يبقى الضعفاء مجردين من إنسانيتهم؛ لمجرد أنهم لا يمتلكون من المقومات الموضوعية والذاتية ما يكفل لهم إمكانية المناداة بالحقوق الإنسانية الأولى.

إن غياب الإنسان كقيمة في الخطاب التقليدي الديني، وعدم ظهوره بالدرجة الكافية في الخطاب التقدّمي بكافة أطيافه؛ جعل الإنسان مُهمّشًا لدينا على مستوى الفكر، ومن ثَمَّ على مستوى الواقع. ربما يكون تهميش المرأة كإنسان، ومأساة العمال والخدم، هي الصور الأبرز والأوضح في واقعنا. وهي مآسٍ مع وضوحها وضخامتها (خاصة وضع العاملات في المنازل: الخادمات) لا يزال خطابنا يتجاهلها عن عمد، ويقدم عليها كثيرًا من القضايا الحقوقية ذات البُعد الترفي، أو التي هي من فروع الفروع من الدين.

لكن، وبما أن قضية المرأة تحتاج لعدة مقالات متخصصة؛ لتشعب إشكالياتها، فضلًا عن كونها موضع نقاش لا ينتهي، فإن الإشارة هنا تتحدد في: مأساة العُمّال، وعلى الأخص: الخادمات في المنازل. ربما يستطيع العامل الذكر الخروج من إطار عمله والتغلب على وضعه المأسوي إن وجد، كما إنه وبوصفه رجلًا يستطيع اكتشاف الفضاء المفتوح، ومعرفة كيفية الوصول إلى استرداد الحقوق المسلوبة أو بعضها. لكن الأسوأ هو ما تلاقيه الخادمات في المنازل من حصار واقعي ونفسي، ومن سوء معاملة، تبدأ بعدم المخاطبة بالاسم، وبرفع ساعات العمل إلى أكثر من عشر ساعات، بل وربما تجاوزت

عند بعض المتوحشين خمس عشرة ساعة، إلى أن تصل إلى الاعتداء اللفظي بأنواعه، وإلى التكليف بأعمال شاقة لا تتناسب مع طبيعة العمل الأصلي، بل وربما وصل الأمر إلى الاعتداء البدني، وتأخير دفع الأجور..الخ، فضلًا عن بعض السلوكيات التي لا يراها بعضنا خرقًا لحقوق الإنسان ولا امتهانًا لكرامته؛ لمجرد أنه اعتادها في تعامله مع الآخرين.

إن المأساة ليست محدودة ولا عابرة، ولا يجوز أن تبعد عن دائرة الضوء؛ لمجرد أن ضحاياها ليسوا في دائرة الضوء. إننا إذا عرفنا أن عدد الخادمات لدينا بالملايين، عرفنا حجم المأساة الإنسانية التي تنتظر منا الكثير، خاصة ممن يزعم أنه ينتمي إلى خطاب ديني ذي أبعاد إنسانية، تهتم بالإنسان بصرف النظر عن أي انتماء.

لا بدّ من حلول. والحل الأولي لن يكون بسَنّ قوانين رادعة؛ رغم أهمية ذلك، بل بتغيير تراتبية القيم في الوعي. لا بدّ أن تكون قيمة الإنسان تتحدد بمدى إنسانيته، وأن يكون معيار سقوطه هو: انتهاكه لحقوق الإنسان. لن تنتهي المأساة؛ ما دامت مسألة هامشية: كالحجاب مثلًا، تحظى من رموز الوعظ الديني (وهو الخطاب المؤثر في الوعي) بأهمية تتعدى مسألة الظلم الواقع على العاملات في المنازل.

إن رفع الظلم وخاصة عن الضعفاء، والتصدي لكل اعتداء على حقوق من لا يستطيع الدفاع عن نفسه، لا بدّ أن يأخذ مكانه الحقيقي كما في نصوص الوحي الأولى، النصوص التي رافق فيها تقرير وحدانية الله، تقرير حقوق اليتيم والمسكين والضعيف. هناك مأساة في الخطاب تجسدت مأساة في الواقع. ولإدراك ذلك، تأمل حجم الخطب والمواعظ والمحاضرات التي تُحدّد للمرأة تفاصيل ملابسها، مقارنة بالتي تُحدّد للمرأة نفسها كيفية التعامل الإنساني مع خادمتها، وسترى الفرق الهائل في الخطاب، هذا الفرق هو الذي يرسم حدود المأساة في الواقع.

إن التراتبية الموجودة الآن في قيمنا ليست هي التي في صريح الإسلام. في الإسلام، امرأة دخلت النار بـ (هرة حبستها)، أي إنها امرأة كانت تستحق الجنة المشروطة برضوان الله، ولكنها بسبب حبسها لحيوان ذي روح، وتسببها

في موته، دخلت النار. في المقابل يطرح الإسلام قصة أخرى: امرأة بَغيّ (عاهرة) أنقذت كلبًا من العطش بشربة ماء؛ فدخلت الجنة. ومقارنة عابرة بين ما جرى للمرأتين، تُظهر لنا البُعد الإنساني للإسلام، وأن الأولوية فيه للروح الإنسانية التي ترحم الضعفاء، هذه الروح التي لم تشفع فقط لامرأة لم تضع الحجاب، أو حتى لامرأة متبرجة أو مُتعرية، وإنما شفعت لامرأة كانت تمتهن البغاء. وهذا يدل على وجود تراتبية أخلاقية عالية في الإسلام، تراتبية متأنسنة لا يزال خطابنا التقليدي يتنكر لها بكل إصرار.

من الواضح أن الإسلام يتحدّث بمنطق غير منطقنا السلفي الذي ورثناه عن آبائنا وأسلافنا المُبجّلين؛ لأننا عندما نتأمل حال المرأتين في المثال السابق، نتساءل: هل يطرح الخطاب السلفي التقليدي المسألة الإنسانية ـ بكل تفاصيلها ـ وفق هذه التراتبية، وهل الوعي العام الذي صاغه هذا الخطاب يؤمن بهذه التراتبية الإنسانية الإسلامية؟. الجواب في تقديري يتضح بطرح مثالين افتراضيين لامرأتين مسلمتين من واقعنا: الأولى، امرأة محافظة جدًا، وتلتزم بكل تفاصيل ما يمليه عليها الخطاب السلفي التقليدي في اللباس، وتشارك في الجهود الدعوية، ولكنها تُجبر خادمتها على العمل خمس عشرة ساعة، وربما أكثر. والثانية: امرأة تمتهن التمثيل، وتقع في تبرّج أو تجاوز شكلي، وهي أخطاء (أخطاء لا خطايا) بلا شك، ولكنها في الوقت نفسه تعامل خادمتها بإنسانية عالية، ولا تلزمها بأكثر من ساعات العمل المحددة نظامًا. وهنا يأتي السؤال: أيٌّ من المرأتين يراها المجتمع المتدين ملتزمة أكثر من الأخرى بتعاليم الإسلام؟، أيهما أكثر إسلامية في نظر مجتمعنا المتدين؟. طبعًا، كلنا نعرف الجواب، والجواب هو ما سيحدد حقيقة تراتبية القيم لدينا، والتي هي ـ للأسف ـ تراتبية لا تعكس تراتبية الإسلام، وإنما تعكس حقيقة غياب الإنسان من الوعي العام الذي يحكم تصرفاتنا، وأننا لا نزال نفتقد الإنسان فينا. فمتى نبدأ رحلة البحث عن الإنسان؟!.

2 ـ 4 ـ تاريخنا.. من إقصاء العقل إلى إقصاء الإنسان

يؤكد ويل ديورانت، في غير ما موضع، أن المُبدعين؛ من علماء، ومفكّرين، وقادة، وأدباء...الخ، أولئك الذين نهضت على أكتافهم حضارة

الغرب الحديثة في شتى مجالاتها، كانوا ـ في معظمهم ـ من البروتستانت، ولم يكن إلا أقل القليل من الكاثوليك، وهو هنا يقصد المتدينين منهم خصوصًا. وهذا تأكيد يعني أن قدرة الإنسان على الإبداع لا تنعزل عن (طبيعة تدينه) الذي يحكم عالم الذهنيات قبل أن يحكم عالم الأعيان.

ما يرمي إليه ويل ديورانت لا يخفى على من يعرف خطه الفكري، إذ من الواضح أن غرضه من وراء هذا التأكيد المدعوم بشواهد تاريخية، أن يبرز دور الحرية الفردية في الإبداع، سواء كان ذلك على مستوى الفرد أو على مستوى الجماعة، من حيث كونها (الحرية) صانعة عقل متفرد، عقل من شأنه أن يعزل الإنسان عن نمطية ذهنية القطيع، ويضعه على العتبات الأولى للإبداع المشروط بتفرد الأفراد.

من المعلوم أن الإصلاح الديني البروتستانتي في الغرب كان تمردًا على الكهنوت، وتوقًا إلى الحرية في علاقة الإنسان بالله. وهي الحرية التي تمهد لحريته في علاقته بنفسه وبالناس وبالأشياء. أي هي الحرية التي تسقط كل الطغاة المستبدين، بدءًا من طغيان التصوّرات الذهنية الخاصة، وانتهاء بطغيان الحكام من ساسة ورجال دين، مرورًا بطغيان الطبيعة في علاقتها بالإنسان.

لا إبداع بلا حرية، ولا حرية بلا عقل متحرر. تغييب العقل يصنع حالة طغيان بالضرورة؛ لأنه يفترض أن جميع الأفراد (من حيث وجودهم الفردي) غير مؤهلين لممارسة التعقل، ومن ثم غير مؤهلين للحرية. وتبعًا لذلك، لا بدّ من وجود من يفكر بالنيابة عنهم، ومن يتخذ القرارات المصيرية لهم؛ لأنه ـ بزعمه ـ الأعرف بشؤونهم منهم، والأقدر على تحديد: أين تكون سعادتهم في الدينا، وكيف السبيل إليها في الآخرة. ومن هنا يتكّفل الكهنوتي التقليدي بأن يُفكّر ويُقرّر ويحدّد كل شيء في كل مجال. أما هم، فيجب عليهم أن يطيعوا ويخنعوا، بل ويُقدسوا؛ وإلا كان جزاؤهم (كما يزعم ويدعي) عذاب الله في الآخرة، وعذابه (الكهنوتي) في هذه الدنيا، إذ يتعهد أمام الله وأمام أتباعه بأن يسومهم سوء العذاب، بدءًا من تهميشهم وتشويه سمعتهم ونبذهم اجتماعيًّا (إذا كان لا يملك من السلطات أكثر من ذلك)، وانتهاءً بالتجويع والترويع والتعذيب في أوسع وأبشع المعتقلات.

كل سلطة طغيانية هي سلطة كهنوتية بالضرورة. والعكس صحيح. هكذا بدت في الغرب، وهكذا تبدو في كل مكان. مِن تبطرك الأب إلى تبطرك الحاكم الظالم، مرورًا بتبطرك رجل الدين، وتساوقًا مع تبطرك المجتمع التقليدي النمطي الذي قد يتضمن ـ على نحو ناعم، وأحيانًا غير مباشر ـ أقسى وأشمل صور الطغيان.

لا وجود لسلطة طغيانية فاعلة في الواقع؛ إلا إذا كان ثمة سلطة كهنوتية تعمل على التحكم في وعي المجموع العام للأفراد. بداية التحرر من الظلم (الظلم بشتى صوره) لا تبدأ من رفض هذا الظلم في صورته المتعينة، صورته المباشرة في الواقع، وإنما تبدأ من هناك، من التحرر من سلطة الكهنوت الديني الذي تنشأ عنه، ومن خلاله، كل أنواع وكل صور الطاعة القهرية المباشرة، أو الطاعة العمياء التي لا تعرف أنها محض طاعة عمياء!.

اختلف الباحثون: هل كان عصر العقل (عصر التنوير ـ القرن الثامن عشر الميلادي) نتاج عصر الإصلاح الديني، كما يبدو في التسلسل التاريخي ـ الفكري، أم أن الإصلاح الديني (في القرن السادس عشر) كان نتاج عصر العقل، أي إنه كان مسبوقًا بفاعليات عقلية كانت تتغيّا تعزيز مركزية العقل، على نحو خافت ومسالم، وليس كما حدث فيما بعد على نحو واضح وشامل، بل ودعائي، وربما عدواني؟.

هذا التساؤل، وبعيدًا عن وجهات النظر المتضمنة في الإجابات عليه، يعكس حقيقة العلاقة العضوية بين التحرر من التدين الكهنوتي التقليدي وبين العقل؛ كسابق وكلاحق لهذا التحرر.

طبعًا، من الواضح أن العلاقة جدلية، أي ذات نفس تفاعلي واضح، إذ لولا الانحياز للعقل على حساب النقل، أي على حساب التصوّرات النقلية للكنيسة الكاثوليكية، ذلك الانحياز النسبي الذي حدث في القرنين أو الثلاثة التي سبقت عصر الإصلاح، لم يكن الإصلاح الديني ممكنًا بحال.

ومن جهة أخرى، ولولا الإصلاح الديني الذي جَمْهَر الحرية، وعزز الوجود الفردي، ذلك الوجود الذي لا يمكن أن يتعزز إلا من خلال تعقّل فردي خاص، لم يكن عصر العقل ممكنًا بحال.

في مرحلة: ما قبل عصر الإصلاح، كان تيار النقل ـ المُتمثّل في رجال الكهنوت الكاثوليك ـ في صراع مع العقل، ومع العلم بطبيعة الحال. كان التيار النقلي قادر على التنكيل بخصومه من العلماء الطبيعيين، ومن الفلاسفة العقلانيين، ومن المفكّرين الإنسانيين، وكانت الجماهير المُنمّطة تقف بعواطفها وسواعدها مع الكهنوت النقلي، تدعم سلطته، وتبارك كل خطواته، وتنتشي بجبروته الطغياني الذي ظهر واضحًا في حوادث إحراق العلماء والمفكّرين على خلفية آرائهم التي لا تتفق وما يطرحه النقليون التقليديون من مقولات وخرافات (مقولات السلفية المسيحية!).

الإصلاح الديني الذي كان انقلابًا على السلطة المعنوية والمادية لرجال الكهنوت النقليين، حرّر الناس، حرّرهم في وجودهم الفردي، أسقط كل السدود المادية والمعنوية التي عرقلت تدفق حيوية الإنسان في التاريخ. وبهذا فتح لهم مجال الإبداع؛ فأبدعوا هذه الحضارة الإنسانية الاستثنائية التي غيّرت حياة البشر، كل البشر، إذ حررتهم ـ بنسب متفاوتة ـ من ضرورة الطبيعة التي خضعوا لها منذ ملايين السنين.

إذن، تضخم دور العقل في المعرفة، ومن ثم اختراقه لأرسخ وأقوى البنى التقليدية (بنية الكهنوت)، وتفجيره لها من الداخل، هو الذي حرّر الإنسان الأوروبي، وجعل منه إنسانًا قادرًا على إبداع أروع وأجمل وأنبل الحضارات الإنسانية بلا استثناء؛ لأنها الحضارة التي حررت الإنسان من خلال الإنسان، بينما كانت بقية المجتمعات البشرية، وإلى عهد قريب، قابعة في كهوف ومغارات التخلّف، لا همّ لها إلا أن تمضغ الجهل والفقر والقهر واليأس وعبودية الزعماء المُستبدين.

كل أولئك الذين يتوفرون على نَفَس استبدادي طغياني، يدركون ـ بالفطرة ـ أن العقل هو عدوهم الأول؛ لأنه وحده القادر على تحقيق التحرر الحقيقي الذي يجعل الإنسان يتعاطى مع نفسه، ومع الآخرين، بوصفه كائنًا حرًّا مستقلًّا بإرادته عن بقية الإرادات؛ لأنه وُجد فردًا، وسيموت فردًا؛ بينما النوع أو المجموع يبقى خالدًا من خلال استهلاكه لأكبر عدد من حيوات الأفراد.

لهذا السبب، حارب كل الطغاة كل محاولات التعقّل، وتحالف الطغيان السلطوي مع الطغيان النقلي، تحالف كهنوت هذا مع كهنوت هذا، وانحازوا جميعًا إلى التنكيل بالوجود الفردي المتحرر للإنسان. وكانت نتيجة هذا التحالف التلقائي أو المقصود، أن تمددت مساحات الاستبداد، ومن ثم تضخم وتغوّل التخلّف، إلى أن أصبح هو الحقيقة الراسخة النافية لما سواها، وخاصة في مجتمعات التخلّف التي لا تزال مكبلة بقيود الرؤى الخرافية ذات المنحى الشمولي المعادي للإنسان.

على امتداد تاريخنا ترتسم صورة بؤسنا، إذ لم يتمكّن العقل من الحضور إلا على نحو هامشي ونسبي. بل لم يحضر إلا مُدانًا في السياق العام، ذلك السياق الذي كان سياقًا نقليًا تقليديًا إلى أبعد الحدود. الحضور الأكبر والأشد قداسة في الوعي العام، وعلى امتداد تاريخنا، كان حضور النقل، وللأسف هو وحده الحضور المشروع والمشرعن، الذي يمنح أو يمنع الشرعية لغيره أو عن غيره، بما فيه العقل الذي تمّ وضعه في خدمة النقل؛ ليكتسح التقليدُ البقية الباقية من استقلالية الإنسان.

من هنا، كان غياب الإنسان، ومن ثم غياب الحضارة التي لم تحضر إلا كوَهم في تاريخنا البائس، أمرًا مفهومًا؛ إذ من الطبيعي أن يكون تاريخنا صيرورة تخلّف ما دام في خطه العام تجسيدًا لحركة نقل وتقليد وإقصاء متعمّد للعقل.

لم يحدث، ولا لمرة واحدة على امتداد تاريخنا الطويل، أن انتصر العقل على النقل في مستوى وعي الجماهير، بل العكس هو ما حدث، إذ كانت السيادة للتيارات النقلية السلفية على اختلاف أنواعها وتعدد مذاهبها ومواطنها، في مقابل تواري العقل خوفًا وذعرًا من سلطان الجماهير، ومن جماهيرية السلطان.

على امتداد تاريخنا، دائمًا ما كان تيار النقل حليف السلطة الشمولية الاستبدادية، بل وأحيانًا يدها القامعة على أرض الواقع. لكن، لا يعني هذا أن تيار النقل لم يصطدم بالسلطة السياسية أبدًا. بل على العكس، كثيرًا ما اصطدم بها، وخاصة عندما تكون هذه السلطة سلطة غير شمولية، أي عندما تتبنى سياسة انفتاحية غير قمعية، سياسة داعمة للتنوع، وسامحة بأكبر قدر من الاختلاف.

من جهة أخرى، عندما تكون القوة التي تفرض نفسها على أرض الواقع هي قوة الجماهير، فإن هذا واقع يشجع التيار النقلي على مواجهة السلطة؛ لأن سلطة الجماهير أقوى، والتقليدي النقلي دائمًا ما ينحاز إلى الأقوى؛ لأن قوته ليست في فكره، بل هي في القوة المادية الداعمة لهذا الفكر. فعندما تكون الجماهير هي الأقوى، تكون هي السلطة الحقيقية التي يتحالف معها التيار النقلي التقليدي، ولو في مواجهة السلطة السياسية. لكن الصورة السائدة، هي أنه دائمًا لا يجد نفسه إلا في كونه وسيطًا خدماتيًا يدعم سلطته من خلال المواءمة بين السلطتين: السلطة السياسية وسلطة الجماهير.

دائمًا ما يميل التيار النقلي إلى السلطة الأشد طغيانية؛ لأن بنيته طغيانية في الأساس. إنه ينفر من السلطة الجماهيرية عندما تكون ذات توجهات انفتاحية، ويبحث عن ملاذ له في السلطة السياسية التي يستجدي منها الدعم والتأييد. والعكس صحيح. فعندما تكون السلطة السياسية سلطة ناعمة منفتحة مؤمنة بقيم المساواة، ومنحازة إلى مبادئ العدالة، يبحث التقليدي عن ملاذ له في سلطة الجماهير، ويحاول استثمار غوغائيتها لصالحه، إنه يستثمر تلك الغوغائية التي يشحنها بالمقولات العنصرية التي من شأنها أن تؤسس لسلطته، ولا يبالي بعد ذلك بمصير ملايين الأبرياء الذين تُنتهك حقوقهم صباح مساء.

2 ـ 5 ـ العالم العربي في زمن الإنسان

ما يحدث الآن في العالم العربي، وعلى مستوى الواقعة السياسية خاصة، ليس حدثًا طبيعيًا من حيث علاقته بتاريخ وثقافة الإنساني العربي. هذا الإنسان العربي عاش أزمنة القهر، وتشكل وعيه بفعل أزمنة ثقافة القهر على امتداد أربعة عشر قرنًا من تاريخه المجيد. ولهذا، فإن ما يحدث الآن (على مستوى الفعل المُتمثّل في الممارسات العينية) هو شيء خارج هذا النسق الموروث المتحكم في كل مكونات الوعي العربي العام.

إن كل ما يحدث الآن يؤكد على حقيقة أن هناك تحوّلًا نوعيًا بدأ يُسائل الثابت والمستقر، ، بل ويستفزه بالمغايرة؛ ولو على استحياء. كل ما يحدث، هو ـ في مجمله، وبصرف النظر عن الاستثناءات ـ طفرة إيجابية

في مستوى الفاعلية؛ لأنه يؤكد على وجود ملامح انفتاح عربي على عالم الإنسان؛ بعد أن كان الإنسان هامشيًّا على مستوى الثقافة المأزومة، وعلى مستوى الواقع المنكوب.

لكن، ورغم كل هذا، فإن ما يحدث، ورغم كل زخمه وصخبه، لا يرقى إلى مستوى كونه ثورة؛ لأنه وإن كان حدثًا شابه الثورات من حيث تمظهرات الفعل، فإنه لا يُشابهها من حيث طبيعة الوعي الكامن وراءها، وهو الوعي الذي سيحدد مستقبلها (احتجاجات الغضب) القريب والبعيد. ما حدث ويحدث هو انتفاضة غضب أو احتجاجات غاضبة، وليس ثورة. هذا ما أكدته، وفصلت فيه القول منذ بداية موجة الغضب في مصر خاصة، وطرحته في عدة مقالات كتبتها قبل أن يسقط مبارك ونظامه، وتظهر طبيعة تطالعات الغاضبين. كون ما حدث ويحدث غضبًا وليس ثورة، هو ما أكدته قبل سبعة أشهر تقريبًا، والآن هو ما يؤكده كثير من المحلّلين السياسيين الغربيين، وخاصة في الأشهر الخمسة الأخيرة التي اتضحت فيها طبيعة وملامح وحدود هذا الغضب العربي الكبير.

ومع هذا، فإذا كانت الثورة لا تزال مستعصية على الواقع العربي؛ لأنها مستعصية على طبيعة البنى الفكرية، فإن وصفها (الاحتجاجات) بأنها انتفاضات غضب لا يقلل من قيمتها؛ لأنها انتفاضات غضب استثنائية من حيث تجسدها كوقائع عينية، كمًّا وكيفًا، ومن حيث طبيعة الدوافع التي تقف خلفها، أو تلك التي تُحايثها على نحو جدلي، إذ لأول مرة تبحث هذه الشعوب المنقوعة بجحيم القهر منذ قرون وقرون عن الحرية لوجه الحرية، لأول مرة تبحث هذه الشعوب عن الإنسان من خلالها (الحرية) بعد أن أضاعت الإنسان، تفعل ذلك على نحو جماعي أو شبه جماعي؛ بعيدًا عن لغة المتاجرين بالدين، أو المتاجرين بالقضايا القومية الكبرى التي طالما خضعت لأبشع صور الاستغلال، خاصة في التاريخ العربي الحديث.

لقد كانت احتجاجات الغضب التي اجتاحت العالم العربي كاشفة عن بدايات تحول نحو العقلانية، عقلانية بدت ملامحها في طبيعة التعاطي مع الذات ومع الآخر في سياق الأحداث، فلأول مرة يُصبح التدخل الخارجي

مطلوبًا، وليس جريمة ولا عارًا في وعي الشريحة العظمى من الأمة (الوعي الجماهيري العام). أي إن هناك رؤية واقعية (عقلانية في تعاطيها مع مكونات الواقع) للذات وللآخر وللأحداث، رؤية واقعية لا تنبع من تصورات متعالية فوق التاريخ وفوق الإنسان، بل هي رؤية مستنيرة، تتعقلن، ومن ثَمَّ تتشرعن من خلال التاريخ والإنسان.

نحن نعلم أن تاريخ العرب الحديث يمكن اختصاره إلى تاريخ أزمة مع الآخر (والتي هي ـ في عمقها ـ أزمة مع الذات)، أزمة هي في عمقها رفض غير عقلاني للآخر؛ مهما كان مستوى ما هو متوقع منه إيجابيًا. فعندما حضر الآخر مستعمرًا أو داعمًا أو حاميًا (ومن الطبيعي أن حضوره هذا لم يكن خارج المنطق العام لمصالحه) كان حضوره موضوعًا في السياق السلبي دائمًا؛ حتى ولو كانت معطيات الواقع تعكس كثيرًا من المتغيرات الإيجابية التي تنقل حياة الناس من حال إلى حال.

لقد كان أي تدخّل من الآخر في شؤون الأنا مرفوضًا رفضًا قاطعًا، إذ كان الوعي الجماهيري العام يعده إهانة وعدوانًا لا يمكن احتماله بحال من الأحوال. لم يكن التدخل الأجنبي / العالمي يخضع لأي نقاش عقلاني، فهو مرفوض جملة وتفصيلًا وفي كل الأحوال. لم تفلح أية قراءة عربية للحقبة الاستعمارية في الكشف عن دورها الإيجابي قياسًا بما قبلها وبما بعدها، وقياسًا بالبدائل المحتملة لذلك الحضور. لم يكن لمثل هذه القراءة أن توجد؛ لأن مجرد طرح مثل هذه القراءة ـ ولو بحذر وتحفظ واحتراز ـ كفيل بأن يُدرج صاحبها في زمرة العملاء المأجورين، أو الخونة الآثمين، أو حتى في زمرة التغريبيين المبهورين بالأعداء!.

اليوم يدرك الإنسان العربي أن نجاح احتجاجاته الغاضبة مرهون بموقف العالم منه ومن النظام الذي يتصدى له بهذا الاحتجاج. لم يعد أحد يتصور (إلا من يخدع نفسه أو يُغالط جماهيره بالشعارات الفارغة) أن احتجاجات الغضب أحدثت كل هذا التغيير من تلقاء نفسها، أي بعيدًا عن الدور الحاسم للموقف العالمي منها؛ حتى وإن كان الجميع يعرف ويعترف بأن الخطوة الأولى في التغيير كانت مُتمثّلة في الإصرار الجماهيري على التغيير، وفي الاستعداد للتضحية في هذا السبيل.

لهذا السبب، لم يغضب العرب من التدخل العالمي (الغربي) في دعم حركة الاحتجاجات، وإنما غضبوا من عدم التدخل، أو من التراخي في الدعم. لقد انقلبت الآية!، فالعرب الذين طالما جعلوا من التدخلات العالمية في مشاكلهم الإقليمية دليلًا على العداء، وكشفًا عن مضمر البغضاء، هم أنفسهم العرب الذين يجعلون اليوم من عدم التدخل دليلًا على اللامبالاة التي تحمل في طياتها غير قليل من العداء، أو ـ على الأقل ـ غير قليل من الاحتقار.

من منا يستطيع نسيان موقف العروبويين والإسلامويين في أزمة الخليج، حينما رفضوا الخيار العالمي بصراحة، بل بعنف وتشنج وجنون؛ مع وضوح الحق من جهة، ومحدودية التدخل من جهة أخرى (أقصد المحدودية الجغرافية). إنقاذ دولة مغتصبة (الكويت) من براثن طاغية دموي (صدام) بواسطة تحالف عالمي تقوده الولايات المتحدة، لم يكن مقبولًا في سياق الوعي العربي قبل عشرين سنة تقريبًا، ولكنه اليوم، وتحت وطأة صراعات داخلية، صراعات لا تخترق الحدود التي أقرّتها المنظمات العالمية (ومن ثم فهي أقرب إلى الشأن الداخلي من اعتداء دولة على دولة، أي الأولى بأن يكون التدخل مرفوضًا فيها لهذا السبب)، أصبح من أوجب الواجبات على الدول العظمى التي تمتلك قوة التأثير، فما بالك بتلك الدول التي تمتلك الحسم الذي من شأنه أن يحفظ أرواح آلاف الأبرياء؟!.

إن العربي الذي كان قبل عشرين سنة يشتم الدول العظمى لأنها تُمارس دورها الإيجابي المنوط بها عالميًا، وثَمَّ تتحمل مسؤوليتها الأخلاقية في إنقاذ بعضه من بعضه (أي تحمي العربي من العربي!)، هو العربي الذي يشتمها الآن لسبب مضاد، أي ليس لتدخلها كما في السابق، بل لأنها (لا) تُمارس دورها الإيجابي في إنقاذ بعضه من بعضه، أو لا تمارس ما يجب عليها من دور إنساني في هذا المضمار.

عندما كان العروبويون والإسلامويون يشتمون الغرب عامة، وأميركا خاصة؛ لأجل قرار التدخل في العراق (كما في تحرير العراق من صدام ونظامه عام 2003م)، ويعدّون هذا التدخل جريمة بحق العرب والمسلمين، كان التيار الليبرالي، وخاصة في أطيافه الأكثر استنارة، يعدونه واجبًا على الغرب عامة،

وعلى أميركا خاصة، ويرون أن التراخي في إنقاذ العراق من صدام ونظامه هو الجريمة التي يجب أن يُدان بها الغرب، وليس التدخل ذاته، التدخل الذي لا بدّ أن ينقذ الإنسان من غلواء الطغيان.

اليوم، وكدليل على بداية نوع من التعقل السياسي، رجع العرب إلى هذا الموقف المستنير الذي تبناه التيار الليبرالي، رجعوا إلى الموقف الليبرالي الذي تحمل هذا التيار في سبيله كثيرًا من اتهامات الغوغائيين بالخيانة.

اليوم، ينادي حتى أشدّ المتعصبين في سوريا (كما في ليبيا من قبل) بالتدخل العالمي، ويرون في التردد واللاحسم، كما هو مشاهد للأسف في كثير من مواقف دول العالم المتحضر، مؤشرًا على انعدام الحسّ الإنساني. إنهم اليوم ينادون صراحة، ودونما تحسسات قومية أو دينية كما في السابق، بأن على العالم أن لا يقف متفرجًا على الطاغية الدموي الذي يذبح شعبه بلا رحمة صباح مساء، وأن على هذا العالم أن ينقذهم بأي ثمن، وأية طريقة؛ ما دامت الغاية من وراء كل ذلك أن تحقن دماء الأبرياء.

لا شك أن هذا ليس موقفًا عابرًا في حدث عابر، بل هو تغير ثابت في مسيرة تغيّرات تتمدد على مساحة جغرافية وديمغرافية عريضة. ولهذا يصح القول بأن في كل هذا ما يشير إلى بداية تغير في الوعي، فالذي لا يقبل اليوم أن تراق دماء العشرات، ويرى أن تصان هذه الدماء ولو بالتدخل الخارجي، هو الذي كان بالأمس ينادي بأن التدخل عدوان لا يعدله عدوان، وأنه سيرضى بأن تُباد عشرات الألوف في سبيل أن لا يطأ الأجنبي تراب أرض الآباء والأجداد، بل في سبيل أن لا يكون له رأي فيما يجري على هذا التراب!.

إذن، هناك تحول في اتجاه الإنسان. صحيح أنه تحول بطيء، ومتردد أحيانًا، ومهدد بالانتكاس، ومأزوم بكثير من الأعطاب، لكن، هو تحول نوعي رغم كل شيء، والأهم أنه تحول إيجابي ناتج عن وعي تواصلي انفتاحي، مما يمنحه فرصة كبيرة في النماء، كما ويمنحه كثيرًا من ضمانات البقاء؛ لأنه بتواصله وانفتاحه يتعولم؛ فيصنع واقعه في هذا العالم، ومن خلال هذا العالم، وليس عن طريق القفز عليه في الهواء، كما يصنع غلاة الأصوليين البؤساء!.

2 ـ 6 ـ أزمة دين أم أزمة إنسان؟

تحديد معالم الإشكالية التي يحاول الفاعل المعرفي معاينتها إحدى أهم خطوات التفكير الموضوعي منذ أن كان ولا تزال، بل هي الخطوة التي ينبني عليها نجاح أو فشل الخطوات اللاحقة؛ ما يعني فشل العملية المعرفية ككل في حال تمّ تجاهلها. ومن هنا، فإن من نافلة القول التأكيد على أنها خطوة جوهرية في سياق الفعل المعرفي؛ لا يمكن الاستغناء عنها؛ مهما كانت الظروف الذاتية أو الموضوعية الداعية لذلك.

وبهذا، فما لم تحدد معالم الإشكالية بكل وضوح؛ مع ما في هذا التحديد من افتراضات إجرائية ضرورية؛ لا تعكس الوقائع ـ تمامًا ـ كما هي، فإن الممارسة الفكرية ستضيع ـ حتمًا ـ في تيه الفضاء الوجداني، وفي ضيق ابتسارات الوعي المحدود.

وإذا كان من الطبيعي أن يجري تجيير الظاهرة ـ أيًا كانت طبعتها ـ للاهتمام الخاص، بمعنى أن معاينة الظاهرة تجري من زاوية معينة؛ لم يتمّ الاحتفاء بها عشوائيًا، وإنما كان اختيارًا مقصودًا، يتمّ فيه تضخيم ما تقاطع مع الاهتمام الخاص للفاعل المعرفي، فإن من أهم المهمات المنوطة بالفعل المعرفي النقدي (الفلسفي)، قيامه بالكشف عن مثل هذا الخلط وهذا التوظيف اللامعرفي في السياق المعرفي.

إن هذا الفعل اللامنهجي لا يقتصر ضرره على الإشكالية موضوع المعاينة، وإنما يمتد ذلك إلى بنية العقل المستهلك، بحيث يعتاد استهلاك هذه الغوغائية في التفكير، ومن ثم ـ على المدى البعيد ـ يغدو منتجًا لها بذاته أو بقوة فعل طلبه لها. وبهذا تستمر دورة الجهل والتجهيل، حتى يُقيّض لها من يوقفها، وإن كان لا يتمّ ذلك إلا بعد استنفاد كثير من الطاقات والأوقات التي كان يمكن توفيرها لما هو أهم وأجدى.

وإذا كان مثل هذا التعميم وعدم الوضوح و(الاستغفال) المعرفي، لا يكاد ينجو منه خطاب مؤدلج؛ كجزء من طبيعة الأدلجة ذاتها، فإن الخطاب الإسلامي ـ موضوع اهتمامي ـ من أكثر الخطابات المعاصرة تلبسًا بذلك،

خاصة فيما يتعلق بالمعاصرة وعلاقة الأنا الإسلامية بالآخر الغربي مناط المعاصرة وعيًا وإنتاجًا.

لقد كانت الأزمة الحقيقية التي واجهها العالم الإسلامي ـ عندما فتح عينيه قبل قرنين من الزمان على الحضارة الغربية ـ أزمة نهضة وليست أزمة دين، مع أن الشائع في الخطاب الإسلامي ـ أو في أكثره أصولية على وجه الدقة ـ أنها أزمة دين، إذ تخلّف المسلمون ـ حسب هذا الخطاب المؤدلج ـ عندما (تنكروا!) لدينهم، وإن كنت لا أدري ما هي دلائل هذا التنكر المزعوم، إذ كان العالم الإسلامي قبل قرنين ـ ولا يزال ـ من أكثر أمم الأرض تدينا، بل وأكثر تدينا مما كان في تاريخه العريق.

إذن، الحقيقة التي تمّ ـ ويتم ـ تغييبها هي أن الأزمة ـ منذ أن تمّ الوعي بالتخلّف ـ كانت أزمة نهضة فحسب، وإن تمّ نقلها ـ خضوعًا للشرط الوجداني ـ إلى ميدان آخر. لقد اكتشف العالم الإسلامي آنذاك ـ بالمقارنة مع ما وصل إليه الغربي ـ المسافة الهائلة التي تفصل بين عالمين: عالم إسلامي غارق في تخلّفه وانحطاطه واجتراره لمخلفات القرون الوسطى؛ وإن كان ـ من ناحية الاهتمام الديني البحت ـ لا ينقصه شيء. وعالم غربي متحضر صاعد في سلم الحضارة، وزاخر بالنتاج المعرفي والفتوحات العلمية التي لم يُسبق إليها من قبل؛ وإن كان ـ في سياق ذلك تخلى عن الديني، وحيّده في مسيرته النهضوية.

لقد كان هذا الاكتشاف الذي عرّى الأنا الإسلامية، وجعلها ترى نفسها أمام مرآة الحقائق العلمية المتجسدة على أرض الواقع ـ بحيث يسهل تلقيها من الجميع ـ صدمة حضارية عنيفة على مستوى الوعي، لم يسبق أن واجهها العالم الإسلامي من قبل. ولا يقاس به ـ على أي مستوى ـ اكتشافه الأول للتراث اليوناني والفارسي؛ لأنه كان اكتشافًا في إبان الانتصارات العسكرية الكبرى، فضلًا عن تواضع ذلك التراث مقارنة بالتراث الحديث للحضارة الغربية؛ إضافة إلى أن التراث اليوناني والفارسي كان تحديًا للوعي الخاص النخبوي في العصر العباسي، أي إنه لم يأخذ بُعدًا واضحًا في المتعين الواقعي الذي يشمل كل تفاصيل الحياة. فلا يمكن ـ حينئذ ـ أن يتحدى الوعي العام، ولا أن يُؤزّمه، كما حدث لنا في هذا العصر مع الحضارة الغربية التي باتت تتحدانا في كل تفاصيل الحياة.

إذن، لقد كان تحدي الحضارة الغربية تحديًا على مستوى النهوض الحضاري، ولم يكن تحديًا على مستوى العقائد والأديان. إن الصدمة التي تلقاها العالم الإسلامي، في لقائه بالعالم المتحضر، كانت صدمة زعزعته من نواح كثيرة؛ لكنها لم تزعزعه في يقينه الإيماني، لأسباب كثيرة، ليس أضعفها أن الإنسان الغربي جاء مبشرًا بحضارته وليس بدينه، وأن العالم الإسلامي لم يكن متضعضعًا على المستوى الإيماني، بقدر ما كان متضعضعًا على المستوى النهضوي.

لقد كان الدين ـ على امتداد العالم الإسلامي ـ متجذرًا في النفوس، وحاضرًا في وعي الخاصة والعامة؛ بحيث أدركوا ـ على نحو تلقائي ـ طبيعة الإشكالية التي واجهوها آنذاك. ولم يكن لديهم أدنى شك ـ في البداية على الأقل، وقبل أن تعمل الأدلجة عملها ـ أن الجانب المهمل ليس الدين، وإنما هي الدنيا، وأن إهمالها الذي ظهر بجلاء منذ القرن الرابع الهجري، وما رافق ذلك من ترويج لمفاهيم تتجاهل الدنيوي، وتتعلق ـ اتكالًا ـ بالماورائي، هو مبعث التدهور والانحطاط والتخلّف.

وبعيدًا عن دعاوى الحركات الإصلاحية الدينية التي لا يمكن أن تدّعي (الإصلاح) دون أن تصف كل ما قبلها بالضلال والانحراف... الخ قائمة الاتهامات، لتحقق بذلك بُعدًا دعائيًا لمشروعها الخاص، وهو بُعد ضروري لا يمكن أن تنهض بدونه، أقول: بعيدًا عن كل هذه الدعاوى التي لا زالت رائجة وفاعلة في خطابنا الإسلامي فقد كان مستوى الالتزام الديني عاليًا، ولم يكن المتجاوزـ دينيًا ـ يُحسب على الأنا، هذا إن تعدّى وجوده حكم النادر.

وبناءً على هذا، فالمصيبة لم تكن في الدين، وإنما كانت في الوعي الإنساني للإنسان المسلم الذي يُعاين من خلاله الإنسان والوجود، والذي كان ـ بلا ريب ـ متخلّفًا منذ قرون. هذا الوعي هو الذي نتج عنه هذا التخلّف المادي المُروّع الذي لا زال يفرض نفسه كحقيقة واقعية لا يمكن تجاهلها، ولا زالت ضاغطة على الأنا في معظم مكوناتها وفي شتى مجالاتها، وبدرجات مهينة في بعض الأحيان.

وإذا كان لا يمكن إنكار العلاقة القائمة بين الوعي العام بالإنسان

والطبيعة..الخ وبين الوعي الديني، فإن توظيف هذه العلاقة (وهي علاقة في غاية التعقيد واللامباشرة أي إنها ليست علاقة ساذجة، كما يتمّ الآن طرحها بسذاجة) توظيفًا إيديولوجيًا، وتضخيمها على نحو يتجاوز فاعليتها الحقيقية يُعدّ خطأً فادحًا وفاضحًا من الناحية المعرفية، سواء تمّ هذا التوظيف لصالح الدين أو ضد الدين، فالخلل المنهجي في المعاينة هو محل الاعتراض.

وبهذا، فإن من ينسب التخلّف الذي يعيشه العالم الإسلامي إلى تخلي العالم الإسلامي عن دينه!، ويَعِـدُه بالتقدّم والرقي إذا رجع إلى دينه؛ لا يعدو كونه يؤدلج الخطاب الديني بما يضر به على المدى البعيد، بدل أن ينتصر له، ويعزز من فاعليته؛ لأن في هذه الدعوى الإيديولوجية قفز (غبي) على الحقائق العلمية الواقعية، من حيث إن التقدّم والتطوّر الحضاري ليس متلازمًا ـ على نحو حتمي ـ مع التدين. وهذا ما يشهد به واقع الحضارات الإنسانية قديمها وحديثها. بل إن معظمها لم يقم على أية دعوى دينية في أية مرحلة من مراحل النشوء والتحول والتطور.

وإذا كانت هذه الدعوى المتأدلجة المدعية للإصلاح من خلال الانبعاث الديني تشكّل قفزًا على الحقائق الموضوعية من جهة، فإنها من جهة أخرى تحمل بُعدًا تكفيريًا ـ أو تضليليًا ـ للعالم الإسلامي ككل؛ حينما ترجع تخلّفه وانحطاطه إلى (البُعد عن الدين)؛ لأنه ـ حسب دعواها ـ ليس على الإسلام، أو ليس على الإسلام الحق!، ولو كان على الإسلام الحق لما تخلّف، وسبقته أمم الكفر في كل شيء!.

في ظني أن هذه الدعوى لم يتمّ طرحها ابتداء؛ وإنما كانت ردّ فعل على الطرح الشاذ، الطرح المعاكس، الذي أراد أن ينسب التخلّف إلى الالتزام بالإسلام، فكانت ردة الفعل عكسيةً تمامًا؛ كما هو متوقع من الوعي الساذج الذي يسم مجمل الممارسة المعرفية في الخطاب الإسلامي المعاصر، إذ لم يعد أن نسب التخلّف إلى الازورار عن الدين الذي كان ظاهرة عامة بزعمه، في محاولة منه لتجييش الجماهير المتلهفة على النهوض؛ لتخدم تسييسه للقضية الإسلامية التي هو سدنة هياكلها المقدسة.

إن هذه المحاولة (المتذاكية) لا شك أنها كانت تنطوي على قدر ليس

بالقليل من الغباء؛ لأن المتأمل لحال العالم الإسلامي اليوم يجد أن القضية ـ بالدرجة الأولى ـ ليست قضية تراجع في الاهتمام بالديني؛ بحيث يطرح (الإسلام هو الحل) وإنما هي قضية غياب الوعي الحقيقي بالمعاصرة. وإذا كان الوعي بالمعاصرة لا يتمّ ابتداءً إلا من خلال الوعي بالتاريخ، فإن الوعي بالتاريخ يجب ألا يتمّ بوصفه غاية بذاته، يجب الوقوف عندها، وإنما بوصفه مادة وموضوعًا للعصرنة، أي أن نقرأ التحولات في الإسلامي ـ تاريخيًّا ـ من أجل الفهم قبل أي شيء آخر.

إن تديننا يجب أن يكون مرتبطًا بالتصديق الإيماني الباعث على التسليم بمراد الشرع فيما هو قطعي الدلالة والثبوت، وليس بما يروّج له المتحزّب الإيديولوجي من وعود طوباوية، أي ألا يستخدم الدين لاستدرار النهضة كمكتسب مادي، فليس الدين ـ في بُعده الاستراتيجي ـ ماديًّا.

ويجب ألا يظن أن مثل هذا الفصل ممارسة لـ (علمنة) من نوع ما، وذلك عندما ألحّ على أن النهضة قد تقوم بمعزل عن الدين. إننا بكل وضوح، نريد نهضة ذات أبعاد إيمانية، بحيث تنفعل بالإسلام كدين وتفعل فيه، مع أننا ندرك أن ذلك ليس شرطًا لازمًا لقيام النهضة، وإن كان شرطًا لاستقامة دين. ولكن كونه ليس شرطًا لقيام نهضة لا يعني أننا ـ كمسلمين ـ يمكن أن نستغني عنه بالمطلق. فاشتراطنا البُعد الإيماني في أية نهضة نابع في الأساس من عقيدة ترى الإسلام منهج حياة، ولا ترضى به بديلًا تحت أي ظرف، وليس سعيًا غير محسوب لتوظيف الديني في السياسي.

وبعد كل هذا، ربما لا يتضح للبعض كيف أدعو لإسلامية الحياة من جهة، وأُصرح بأن الإسلام كدين ليس شرطًا جوهريًّا لقيام نهضة معاصرة. وربما ظنه بعض من يتوجس من كل قراءة تفارق السائد تهميشًا للدور الإسلامي المنتظر في النهضة التي يجري التنظير لها، ولما تتحقق بعد. بينما كنت ـ ولا أزال ـ ألحّ على أن الإسلام محرك أساس للنهضة في العالم الإسلامي. وللإيضاح؛ فإن الفرق ما بين مشروع رفاعة الطهطاوي ومشروع الإمام محمد عبده هو الذي يمكن على ضوئه قراءة هذه المعالجة العابرة لإشكالية غير عابرة.

إنني أعرف أن هذا النص (المقال) قد يستعصي على القارئ الذي يقرأ بإيحاء من عوالم التصنيف؛ لأنه لن يجد فيه ميدانًا سهلًا لممارسة ساديّته الفكرية. إنني أكتب لقارئ منتج للمقروء، قارئ إيجابي، يكمل الدوائر التي لا تسمح المسافة بإكمالها. ولست أكتب للقارئ السلبي الذي لا تتعدى مهمته استهلاك النص، بعد معاناة مزمنة مع سوء الهضم.

2 ـ 7 ـ نحن.. والإنسان!

عندما نعاين الاجتماعي في جزئياته الصريحة/المُتعيّنة، فإننا لا نعاينها بوصفها البداية والنهاية في فعل المقاربة المهموم بتطور الإنسان، وحفظ كرامته من حيث هو إنسان، قبل أي اعتبار آخر. إنها ـ على صراحتها المؤلمة ـ مجرد علامات دالة، تكشف عن أنساق غائرة في أعماق اللاوعي الجمعي المتحكم في مجمل الحراك الاجتماعي. كما أن الاستضاءة بها ـ إبان المقاربة الثقافية ـ من شأنه أن يُعجّل بالحلول المباشرة لها، إذ هي ـ في كثير من صورها ـ لا تستطيع انتظار العائد الثقافي الذي من عادته أن يتأخر، وقد يتأخر طويلًا؛ هذا إن لم يتعثّر!.

لا بدّ أن نطرح أسئلة البداية على أنفسنا: هل نحن أعداء الإنسان؟، هل نحن لاإنسانيون؟، هل صحيح أن القيمة الإنسانية هي القيمة الدنيا في سلم القيم لدينا؟، هل صحيح أن بوصلة التفكير لدينا ومحاور الاهتمام تتجه آخر ما تتجه إلى الإنسان كقيمة؟. وإذا كان هذا هو واقع الحال، فما سبب ذلك؟، هل هو سلوك عارض؟ أم أنه جزء من بنية الشخصية العربية الإسلامية؟ ما مدى مسؤولية التراث عن هذا السلوك، وما مدى مسؤولية اضطرارات الراهن؟. أسئلة من هذا النوع، لا يمكن الحديث عنها في مثل هذه المساحة المتاحة، غير أنها أسئلة مشروعة، يمكن من خلالها ـ ومن خلال غيرها بالطبع ـ الاشتغال على الذات، ومن ثم اكتشافها، ومحاولة وضعها في السياق الصحيح.

تاريخنا ـ كمسلمين، وكعرب على نحو أخص ـ منذ كان وإلى اليوم، لم يحضر الإنسان فيه كقيمة أولية، إلا في استثناءات قليلة ونادرة، استثناءات تؤكد مجمل السياق ولا تنفيه. الاعتبار كان يقام لكل شيء، حتى الحجر، بينما

يأتي الإنسان في الهامش الأخير من جدول الأعمال لأمتنا الخالدة!. نفتخر بالفتوحات الأولى، ونَحِنُّ إلى الغزو، ونتغنى بإجهاض العقلانية الناهضة، ونبكي على عهد الرقيق والجواري والقيان، ونشرعن لاسترقاق الإنسان بلا حياء، وبلا عقل أيضًا!.

ليس في هذا جلد للذات، وإنما محاولة فهم لا أقل ولا أكثر. سؤال: من أنا؟، يبدأ من: كيف كنت؟. نحن نعيش مأزقًا حضاريًّا رهيبًا على أكثر من صعيد. وهو ليس وليد اليوم؛ حتى نكتفي بالسؤال المحدود بحدود حاضرنا. ليس عيبًا أن يكون تاريخك على هذه الصورة أو تلك، وإنما العيب، بل والكارثة، تتحقق عندما تتماهى معه كما هو، وتكون نتاجًا آليًّا له؛ بترددك وتقاعسك عن فحصه وتفكيكه، واكتشاف ذاتك من خلاله.

درس الإنسان لم يكن حاضرًا في تراثنا، أو ـ على نحو أدق ـ لم يكن حاضرًا بالدرجة التي تكفي لزحزحة تصورات بدائية تمتهن القيمة الإنسانية في سبيل الأسطوري والخرافي. لقد حاول محمد أركون في كتابه الرائع: (معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية) أن يبرز ما كان مطمورًا من تراثنا المتأنسن؛ بوصفه كان بداية لمشروع إنساني عربي كتب عليه الفشل. لكن، لا الأشخاص ولا الإنتاج المحدود الذي اشتغل عليه أركون يكفي لأن يكون متكأً لمشروع معاصر.

الأبعاد الإنسانية في الطرح التراثي كانت خروجًا على النسق الثقافي، وزمنها كان استثناء من التاريخ العام للأمة. إننا مهما احتفينا ـ الآن ـ بالجاحظ أو مسكويه أو التوحيدي أو المعرّي...الخ؛ فسيبقى هذا الاحتفاء مجرد مرافعة هزيلة عن الذات. هؤلاء يؤكدون ـ بمغايرتهم ـ أن الركام الهائل من التراث لم يكن يتقاطع معهم في الهمّ الإنساني، وإنما كان ـ بكل زخمه ـ النقيض الثقافي، بل والاجتماعي لكل ما طرحوه من اشتغال فلسفي على الهم الإنساني.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن هؤلاء ـ على كل ما لهم من اعتبار ثقافي كبير في السياق الفلسفي أو الثقافي والأدبي ـ لم يكن لهم تأثير فعلي في تصورات

الأمة ووجدانها العام، أدركنا أن وجودهم في تراثنا كان وجودًا نظريًّا، أي إنه كان في الحقيقة وجودًا غير معتبر. فالأمة كانت تسير خلف الأشعري والغزالي وابن تيمية..الخ، ولم يكن جميع مؤنسني الثقافة منها ـ بجميع ما أنتجوه ـ يعدلون أثر مؤلف واحد، لأحد هؤلاء الغارقين في متاهات التقليد.

بالنظر إلى واقعنا، وتأمله في صيرورته التاريخية، ندرك حجم المأساة التي تلتهمنا دون رحمة، إذ يستطيع كتاب تقليدي، مشحون بالنفي والإقصاء والمقولات الهائجة، ومضطرب من حيث بنيته المنطقية، أن يقود الجماهير ـ من أميين ومتعلمين ومتعالمين ـ ويجعلها أسيرة رؤاه الضيقة، لقرون عديدة. وبهذا ندرك أن ثقافة الكاسيت الرعناء لم تأت من فراغ، وإنما هي ثقافة متجذرة في سياقنا الثقافي العام، وفاعلة في مستوى الوعي الجماهيري، حتى قبل أن يخلق الكاسيت المتأسلم بأكثر من ألف عام.

بتأملنا لمفردات الاجتماعي وجزئياته، سواء العام منها أو الخاص، ندرك أننا لم نكن أحفادًا للجاحظ والمعرّي وابن سينا والفارابي والتوحيدي وابن خلدون وابن رشد، وإنما كنا أحفادًا للمكفراتية والمبدعاتية والمفسقاتية..!. وهذا الإرهاب المجنون الذي قاسيناه ونقاسيه هنا، وهذا الشبق العارم للقتل في العراق خاصة، وفي غيره من أقطار العروبة والإسلام، بل وهذا الأسلوب الوحشي في القتل والإرهاب الذي تمارسه جماعة الزرقاوي وغيرها من صبية القاعدة الخارجية، هذا الإرهاب المجنون إلى أي مقولات يحتكم، ومن أية مرجعية تراثية يستقي مفاهيمه؟. هل مصادره سلفيات تقليدية إقصائية، نعرفها جميعًا ونتردد في تعيينها، أم أنها مستمدة من لزوميات المعرّي ورسائل الجاحظ وهوامل وشوامل التوحيدي؟!.

الإرهاب هو السلوك الأبرز، والأشدّ إعلانًا عن نفسه في نفيه للإنساني من محيط ممارساته. الإرهاب الذي نراه هنا وهناك هو التعبير الصارخ عن الوعي اللاإنساني المتمدد داخل نسيجنا الثقافي، والذي قد يأخذ صورًا أخف وطأة وأقل عنفًا مما هو عليه في الحالة الإرهابية. لكن، ليس هو التعبير الوحيد عن غياب القضية الإنسانية في وعي شرائح عريضة من مجتمعاتنا المتخمة بتصورات الإقصاء والنفي.

تصنيف الإنسان ـ لتحديد قيمته كإنسان ـ على أساس من قوميته أو دينه أو وطنه أو لونه...الخ هو تعبير صريح عن سلوك لاإنساني، أنتجته ثقافة لاإنسانية بالضرورة. إن القبائلية الضاربة بأطنابها في المجتمعات المتخلّفة، والقائمة على التمايز العرقي، ليست إلا تعبيرًا عربيًا عريقًا (لكنه منحط) عن أن قيمة الإنسان لم تكن تتحدد ـ لدينا كعرب ـ بكونه إنسانًا، وإنما هي قيمة تتبع التصنيف العشائري الذي يحدّد من هو الأكثر عراقة وأصالة!!!، ومن ثم من هو الإنسان أو الإنسان الأكمل. وتكتمل الصورة المرعبة؛ حين يأتي ـ في قرننا هذا: الواحد والعشرين ـ من يباركها، بل ويُشرعنها؛ فيبارك ويشرعن نفي الإنسان برفع شعارات الدين أو بالاستعانة بتوهمات المُتفيهقين لا المتفقهين!.

وكتنويع على التصنيفات العشائرية تأتي التصنيفات المناطقية التي هي تعبير آخر عن النفس القبائلي الكامن في وجدان الإنسان العربي. حين يتحوّل حب الأرض إلى تعصب ينتقص به بنو منطقة ما، من إنسانية الآخر المختلف عنهم، فإنه حب أحمق، يدل على جهل بحقيقة أن الإنسان تتحدّد قيمته ـ المتجاوزه للإنساني فيه ـ من حيث هو فرد قائم بذاته. فكل شيء في هذا الوجود هو للإنسان من حيث هو قيمة، فإذا تمّت التضحية به ـ كقيمة إنسانية ـ لأية اعتبارات أخرى فلا وجود ـ وجودًا حقيقيًا ـ للإنسان.

وإذا كان صحيحًا أن التصنيفات المناطقية والقبائلية تصنيفات تعبر عن مستوى من التخلّف لا يمكن السكوت عليه، فإن التصنيفات المذهبية والطائفية تبقى هي الأشدّ إقصاءً والأبعد خطرًا من حيث تأثيرها السلبي على تماسك المجتمع وترابطه الإنساني. فالمذهبية والطائفية هي الأكثر عنفًا من ناحية، ومن ناحية أخرى هي السلوك العنفي المشرعن عند مُمَارسيه. أي إنها ممارسة إقصائية، لا يقتصر ضررها على الواقع الآني فحسب، وإنما يمتد إلى المنظومة التشريعية للأمة؛ فيصبح السلوك المميز بين أبناء الطوائف سلوكًا غير مجرّم، ويفعله من يفعله دون تأنيب من ضمير، هذا إن لم يفعله حسبة وتقرّبًا إلى الله!.

والتصنيف الجنسي الذي يقوم على أن أحد الجنسين (أنثى/ذكر) أفضل من الآخر ليس إلا صورة مكشوفة، تظهر ضمور الأبعاد الإنسانية لدينا. صورة

نعلنها بألوانها الفاقعة ـ أمام الجميع ـ حين نُصنّف الإنسان بتصنيفنا لحدود حراكه تبعًا لنوعه الجنسي. في اعتقادي أن إشكالية المرأة، ليست إشكالية قائمة بذاتها، وإنما هي إشكالية تنبع من سياق الإشكالية الكبرى التي نعانيها، إشكالية الإنسان، ذلك الإنسان الذي لا يزال غائبًا عن وعينا.

من يستمع لحجج أصحاب الأطروحات الإسلاموية في شأن المرأة يدرك أن مشكلتهم لا تقف عند حدود المرأة، أو لا يمكن اختصارها بالمرأة. الإشكالية التي يعانون منها في الحقيقة ليست كامنة في الموقف من الأنثى فحسب، وإنما هو موقف من الإنسان ككل. كم يكون مفجعًا أن تستمع لبعض أعضاء مجلس الأمة الكويتي من المتأسلمين وهو يستميتون في التصدي لأي تشريع يهب المرأة حقوقها السياسية التي يمارسها الرجل وهو بكامل الثقة أنه يمارس حقه الطبيعي. أشدّ ما في الأمر أن يكون مانع الحقوق هذا ومهمش المرأة هو المتكلم بلسان الإسلام. لا يهم كثيرًا الضرر المؤقت الذي يطال المرأة من هذا الطرح، وإنما الضرر الحقيقي أن يمارس هذا الفعل اللاإنساني تحت راية الإسلام؛ فيعيب الإسلام، ويكتب له الدوام.

لا شك أن ما تلاقيه شرائح عريضة من العمالة الوافدة من ممارسة لاإنسانية تؤكد هذا الغياب الذي يطال الإنسان لدينا بدرجات متفاوتة. قوانين العمل الدولية متضمنة لدينا في نظام العمل الرسمي، من حيث تحديد ساعات العمل في اليوم، ومن حيث تحديد الإجازات الأسبوعية والسنوية، وآليات دفع الأجور، والالتزامات العامة التي يلتزم بها صاحب العمل تجاه العامل...الخ. لكن على مستوى الممارسات الأهلية ـ أفرادًا ومؤسسات ـ تغيب هذه القوانين أو تكاد.

وإذا أردت أن تعرف على نحو واضح طبيعة هذا الإجحاف، وتلامس بعمق مستوى وحشيته المتنكرة لكل ما هو إنساني، فانظر إلى العمالة الأدنى أجورًا، من رجال وخادمات، هل ترضى أنت كصاحب مؤسسة أن يغترب أبوك أو أخوك أو ابنك أو ابنتك، فيكونون في غربتهم وعملهم على هذه الحال التي ارتضيتها لعمالتك اليوم؟!. انظر في مدننا الكبرى، وهي الأكثر ثراء، كيف يتمّ ـ في بعض الأحيان نقل العمالة؟!، من قبل مؤسسات دخلها بالملايين؛ فتراها تنقل عمالها في عربات مكشوفة في أشدّ حالات الطقس

برودة أو حرارة، تنقلهم في حاويات لم تخصص إلا لنقل الجماد، فحتى الحيوان جريمة كبرى أن ينقل بواسطتها.

ومع أن هذا المنظر وأمثاله يتكرر أمام الجميع وفي مدن تحكمها الأنظمة والقوانين، إلا أن حجم الإنكار لا يصل إلى درجة تجبر أمثال هذه المؤسسات على توفير ناقلات (بشرية) لهؤلاء البشر. ظاهرة لاإنسانية، وفضيحة؛ لو نقلت للعالم من حولنا وتمّ تداولها على نطاق واسع. والأدهى، والأعظم دلالة على فقرنا الإنساني أن إنكارها لا يقارب إنكار المجتمع وقياداته الجماهيري المتأسلمة لتجمع نسائي هنا أو هناك، ولبرنامج تلفزيوني في هذه القناة الفضائية أو تلك. نحن ما زلنا مشغولين بـ: هل تغطي المرأة أصابع يديها أم لا؟!.

اشتغالنا بالتوافه التي أغرقنا بها الإسلاموي ألهانا عن رؤية الجوهر الحقيقي للإنسان، وعن تتبع ما يتعارض مع إنسانيته. سكوت المجتمع عن أمثال هذه الظواهر المباشرة التي يصدم بها وانشغاله بتصنيفات مذهبية وعقدية وقضايا نائية هو من أعراض موت الإنسان فيه.

ومن المؤسف حقًّا أنه كلما عرضت قضية الإنسان على الفكر الإسلامي المعاصر انشغل بمرافعات مثالية تتعالى على الواقع الذي يباركه الإسلاموي ويرفض تغييره. وإذا حدث واهتم بهذه القضية فإنه اهتمام غير صادق في أكثر الأحيان، بدليل أنه يعنى برصد الخروقات الغربية لمبادئ حقوق الإنسان. إنه يدافع عن واقعه لا أكثر أمام واقع آخر لا يملك له نفيًا.

متى تصبح قضية الإنسان هي قضيتنا الأولى؟، متى يشتغل الإسلاموي عن معاركه التي يدخلنا فيها صباح مساء بقضية إسلامية حقيقية، هي: قضية الإنسان؟. متى يحضر الإنسان ويغيب ما سواه؟. يحتاج هذا لجهود جبارة ومتواصلة، وآتية من عدة نواح.

في الأخير لا يسعني إلا أن أختم بما يؤكده أركون بقوله: «إن الإنسان المتصالح مع كل التجليات البشرية، والمتحرر من كل الدوغمائيات التي تخلع المشروعية على العنف المدمر، والقادر أخيرًا على التحكم بغرائز الهيمنة والقوة والموت لن يتشكّل، ولن ينتصر، ولن يستمر على قيد الحياة إلا من

خلال المواصلة العنيدة والمحبة والكريمة للمشروع الإنساني. فهذا المشروع يتمثّل من الآن فصاعدًا في تحمل مسؤولية كل ما هو إنساني سواء أكان كونيًا أم متنوعًا في أنماط وأساليب تحققه. وذلك بدون أن يجهل أو يهمل أو يحذف أي شيء من أعمال وتصرفات كل الفاعلين الإنسانيين، أي كل البشر» معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 93. إذن فلنتصالح مع أنفسنا.

2 ـ 8 ـ المستقبل لهذا الإنسان

لم ينهض التنوير الأوروبي المجيد، الذي أخرج الإنسانية من ظلمات الجهل والتخلّف والانحطاط، إلى نور العلم والتقدّم والمدنية الإنسانية، إلا على إيمان راسخ وعميق بهذا الإنسان، إيمان متفائل، إيمان يتكئ على فعاليات عقلية، ومعطيات تجريبية من عالم الوقائع المادية، ولكنه ـ قبل ذلك وبعده ـ يكاد يكون عقيدة كلية، تستولي على مشاعر أولئك الفلاسفة العظام، في عصر النهضة الأوروبي الذي سبق عصر التنوير.

هذا الإيمان العميق بخيرية الإنسان من جهة، وبقدرته الاستثنائية على تجاوز ذاته من جهة أخرى، هو ما جعل تلك الأجيال (النهضوية) تتحمّل الكثير من الآلام في سبيل تحقيق ما وعدها العقل به. بل لقد منحها هذا الإيمان القدرة على تجاوز عقبات الإحباط التي تعثّرت بها مسيرة النهضة في بداياتها الواعدة. ومن ثَمّ، كانت قادرة ـ بفضل هذا الإيمان الاستثنائي بالإنسان ـ على الخروج من ذاتها آنذاك.

وإذا كان هذا الإيمان هو الروح العام، الذي سرى في خلايا الإنسان الأوروبي آنذاك، ومكّنه من إنجاز الوعد الحضاري، فإن وجود بعض الأصوات التي تشكك بالإنسان ـ بخيريته وبقدرته ـ لم تكن لتوقف مسيرة الإنسان المؤمن، إذ كانت تلك الأصوات لا تعبر عن المكنون العام، ومن ثَمّ، لم تعرقل المسيرة. ومن تأمل هذا التشكيك، وجد أنه يتصاعد في أوقات الأزمات، وخاصة الحروب التي تضع الإنسانية على حافة الهاوية. لكنها سرعان ما تتراجع أو تخفت أو تقل درجة تأثيرها عندما تتعافى المسيرة، وتنهض من كبوتها.

ويبقى التاريخ شاهدًا وحكمًا عدلًا على أن الإيمان بالإنسان هو المنتصر دائمًا. والديمومة هنا لا تعني عدم وجود فترات الانكسار والتراجع، بل وجود هذه الفترات الاستثنائية في تعثّرها المتشكّك، والتي تستطيع المسيرة تجاوزها، دليل على حقيقة الانتصار الإنساني. وهكذا تصبح فترات الارتياب ضمانة لظهور معنى الانتصار، إذ هو انتصار للإنسان على ذاته، وعلى ضعفه الإنساني، ولكنه يبقى في النهاية شاهد انتصار لا يمكن إنكاره أو تجاهله.

وبما أن الانهزامية الرجعية، وروح التقهقر، والارتهان للمعنى الميتافيزيقي على حساب واقع الإنسان، ظاهرة لا تغيب عن أي تجمع إنساني، فإنها لم تكن غائبة عن رحلة الإنسان الأوروبي نحو العلم والحضارة، ولكنها لم تكن ـ كظاهرة سلبية ـ هي المهيمنة على مجمل الوعي في كل مراحله. وهذا هو الفرق الحاسم بيننا وبينهم. فبينما هي استثناء وهامش هناك، بقيت أصلًا ومتنًا في ثقافتنا البائسة التي أنتجت هذا الواقع البائس.

من يتقاطع مع روح التقهقر، والإيديولوجيات الرجعية، في عالمنا العربي والإسلامي، يتكئ على الاستثنائي والهامشي هناك، ويزعم أن الحضارة، بل والإنسانية كلها إلى أفول. ويغيب عنه أن التقدّم هو في الأصل تقدّم في الوعي، وبالتالي لا يمكن أن يندثر كليًا إلا في حال حصل انقطاع في الذاكرة الإنسانية، وهذا ما لم يعد ممكنًا على ضوء المنجز المعاصر الذي جعل الحضارة ملكًا للجميع الإنساني، وليست محصورة في حدود تجمع إنساني واحد، بحيث تزول بزواله. أي إنه لا بدّ من زوال الإنسانية جمعاء ـ بكل بُؤرها التقدّمية ـ؛ كي يتراجع الوعي الإنساني. وهذا قد أصبح اليوم في حكم المستحيل.

في مسيرة الإنسان الأوروبي، لم تكن القرون الخمسة الماضية، خالصة من كل دواعي التشاؤم التي تتلبس الوعي التقدّمي. لكنها كانت مقهورة بفعل التقدّم الذي يصنع المعجزات يومًا بعد يوم. ويكفي للدلالة على حتمية التقدّم، وانتصار الروح المتفائلة، أن نقيس واقعنا اليوم ـ واقع العالم المتقدّم ـ بما كانت عليه الحياة الأوروبية قبل تلك القرون الخمسة. إنها من... وإلى الأفضل، رغم كل العقبات المادية والمعنوية التي واجهت الحضارة الغربية.

رحلة البحث عن الإنسان، من خلال البحث عن العقل الممكن وإمكاناته، ومن خلال التمحور الحقوقي حول حريته المسلوبة، ومن خلال البحث عن سبل انعتاقه من أسر ماضيه، ووضعه على عتبات المستقبل، كانت ملحمة من أروع الملاحم في تاريخ البشرية. تلك الرحلة التي بدأت بوادرها الخافتة منذ القرن الثالث عشر الميلادي، وظهرت جلية في المنجزات النظرية التي تعكس الوعي، كما عند لوثر، وسبينوزا، وديكارت...الخ، إلى راسل، وهيدغر، وفوكو، وريكور، ودريدا...الخ، مرورًا بكانط، وهيغل، وروسو، وفولتير... الخ، وكل من مَهّد للثورة الفرنسية أو تعانق معها في فترة من فتراتها. هؤلاء هم الذين انتصروا في النهاية، انتصرت الروح العامة ـ العلمية ـ التي يمثّلونها؛ رغم أن بعضهم كان يحمل موقفًا نقديًا من المنجز الحضاري الغربي، لكنه ـ شاء أم لم يشأ ـ بقي جزءًا لا يتجزأ من دعائمها الإيجابية على المستوى التقدّم العام.

إذا كان بعض الفلاسفة الغربيين يحمل نقدًا جذريًا للحضارة الأوروبية، فإن نقده كان فعالية إيجابية، تتغيّا اكتمال الإنساني فيها. بمعنى أن نقده يتمّ من هذه الزاوية الإيجابية، وليس من زاوية المعاداة الرجعية للروح التقدّمية، كما هو الحال عندنا. وكذلك كان نقد العقلانية، إنه ليس كفرًا بها، من حيث هي وسيلة للإنساني، بل هو محاولة للوعي بنقائصها؛ ليكون الاعتراف بهذه النقائص، ومن ثم التعامل معها على ضوء هذا الاعتراف، جزء لا يتجزأ من مسيرة البحث عن الإنسان، والذي لا يعد العقل فيها إلا وسيلة إلى الإنسان.

هؤلاء المتسائلون من داخل منظومة الحضارة الغربية كانوا جزءًا من التقدّمية الإنسانية. أما الرجعية التي تعترض المسيرة بين الحين والآخر، فقد بقيت في هامش التاريخ؛ لأن أثر جوقة الدراويش لا يتجاوز الحضرة!، بينما أثر ثقافة العقل ينداح في الفضاء الإنساني الفسيح.

معاناتنا الإنسانية والثقافية قد لا تكون متطابقة تمام التطابق مع بدايات الانبعاث الأوروبي. لكن فيها كثيرًا من ملامح البداية؛ دون ملامح النهاية. فعندما التقت الثقافة العربية بالمدى الحضاري الغربي؛ أصيبت بحالة عشق

يصل حدّ الوله. وهذا العشق لم يكن من قبل الوعي العام بطبيعة الحال، لكنه كان صادرًا من ذوي الروح التقدّمية على سذاجتها آنذاك.

درجة الإيمان بالعلم الذي يصنع المعجزات للإنسان، كان قبل قرنين أقوى مما هو عليه الآن في وعي الطلائع المثقفة التي تماست ـ معرفيًا ـ مع الآخر الغربي. كانت الحالة الأوروبية نموذجية في وعي تلك الطلائع، بحيث كانت تستحق الاحتذاء والتماهي. لكن، تغير الحال بعد ذلك؛ إذ كان النفس القومي والإسلامي لهذا الوعي التقدّمي بالمرصاد، بل كانت الإسلاموية ـ فيما بعد ـ كارثة على هذا الاتجاه التقدّمي الصاعد.

مع أوائل القرن العشرين الميلادي، كانت أعمال الفلاسفة التنويريين تترجم إلى العربية على يد الطلائع المثقفة في مصر والشام. وكان رواجها في الوسط الثقافي ـ الجماهيري ـ يدل على إيمان معلن، بأن التقدّم العلمي، هو الكفيل بانتشال الإنسان العربي من مستنقع عصور الانحطاط.

لم يكن تحقيق التراث إلا عملًا إيجابيًا؛ ليفهم الإنسان العربي والمسلم نفسه، ويفحص تصوراته عن الكون والإنسان، بل وعالم الماوراء. كان هذا التحقيق عملًا إيجابيًا؛ على الرغم من أن الوعي المسيطر على القائمين بهذا التحقيق لم يكن كذلك، بل كان ـ في الغالب ـ في غاية السلبية، إذ يحمل توجهًا معاديًا لحضارة الآخر الغربي؛ بسبب كون الحافز على بعث التراث العربي حافزًا مرتبطًا بالهوية، أي إن المقصود منه لم يكن إلا التصدي للثقافة الغربية الآتية من وراء البحر المتوسط، أي للحضارة الإنسانية الصاعدة!.

وفي النصف الثاني من القرن العشرين راجت الإسلاموية والقوموية. وأصبحت هناك دعاوى تنادي بالاكتفاء بتراث الآباء والأجداد، أو أسلمة العلوم بأدلجتها، إلى درجة أفقدتها بعدها العلمي، وهو البُعد الأهم فيها. وهذا كان ظاهرًا في العلوم الإنسانية خاصة؛ لأن وهم الاستغناء عنها كان يؤسس له في كثير من الأطروحات المتأسلمة، ولا يزال!.

في الثلث الأخير من القرن العشرين، لم يكن غريبًا أن تجد الثقافة وقد تحوّلت من وعي تقدّمي إلى وعي رجعي. أصبحت المكتبات تزخر بكتب

التراث، أو الكتب التي تعيد ترتيب هذا التراث، عن طريق (قص ولصق!). أصبح التراث يقرأ بعيون تراثية، وليس بوعي علمي. وكانت المجلدات التي تؤسس للصراعات العقائدية أو الطائفيات هي التي تحقق الرقم الأعلى في التسويق التجاري.

ولقد قامت المحاضن التي تدعي العلمية (كجامعة الإمام مثلًا،أيضًا جامعة أم القرى وإن بدرجة أقل) بالترويج لكل هذا الحشد التراثي، وأصبحت الرسائل (العلمية!!!) التي تجيزها هذه المحاضن، وخاصة الجامعات المؤدلجة، لا تعدو كونها تبجيلًا لهذا الاتجاه في التراث، أو هجومًا على ذاك الاتجاه الذي لا يتوافق معها. ولم يكن سرًّا أن يقوم طالب في إحدى هذه الجامعات بجمع رسائل فلان واستعراضها؛ ليحصل بعد ذلك على درجة الدكتوراه العلمية!!!.

كلنا رأينا وسمعنا كيف تمّ الترويج لكل هذا الزخم التراثي، عن طريق وضعه في أطروحات تدعي العلمية، بينما هي لا تتجاوز جمع المقولات في موضوع مؤدلج. كلنا يعرف أن بإمكان أي طالب تافه المعرفة في تلك الجامعات الدعوية، أن يتقدّم ـ مثلًا ـ برسالة تمتدح ابن تيمية؛ فتحشد كثيرًا من مقولاته (مجرد حشد، قص ولصق) تحت عناوين عريضة (دعائية تبجيلية)، فلا تملك تلك الجامعة إلا أن تمنحه الدرجة العلمية، وبتقدير امتياز، مع التوصية بطبع الرسالة لأهميتها العلمية!. وأصبح هذا التزييف المُتزلف طريقًا ممهدًا يعرفه كل أصولي وصولي بليد العقل والإحساس.

إن المسألة في تلك الجامعات الدعوية لم تكن علمية، بقدر ما كانت إيديولوجية خالصة. فقد أصبح من يريد أن تتبناه تلك الجامعات، ليس عليه إلا أن يجمع الأقوال التي تضلّل المعتزلة أو تكفرهم، أو التي تُبدّع الأشاعرة، أو التي تلعن الشيعة أو التي تعتبر ما سوى السلفية ضلالًا مبينًا...الخ هذا التوجه الإيديولوجي المريض، وهذا النفس المذهبي البعيد من العلمية. عندما تفعل هذا؛ فأنت حينئذٍ تضمن الإجازة العلمية، والترويج لك في تلك الأوساط المفتقرة إلى كل ما هو علمي. بينما لو تخلل ما تكتبه كلامًا يشمّ منه رائحة الإنصاف، الذي قد يقودك إلى التوقف عن إدانة تلك المذاهب المغايرة أو

تلك الطوائف المخالفة، فقد حكم عليك - مسبقًا - بالرفض العلمي!!!، وبعد ذلك الطرد من المسيرة الأكاديمية.

إعادة تجميع التراث على هذه الصورة التي تخدم الإيديولوجيا القائمة، أصبح يعادل البحث العلمي، والذي هو - في الأصل - بحث ناقد متسائل، فضلًا عن شرطه الأولي الماقبل نقدي، وهو الذي يجعل الدخول إلى البحث بتصورات مسبقة، من شأنه أن يلغي العلمية عن أي بحث. البحوث التي تمنح بعض جامعاتنا الدرجة العلمية على أساسها، تقوم على ثنائية ساذجة، ثنائية المديح والهجاء. جمع النقاط التي تكفل المديح للأنا، والنقاط التي تكفل الهجاء للآخر. ويسمى كل هذا العبث التزييفي بحثًا علميًّا!.

هذا العبث الذي يمارس في محاضن تدعي العلمية، يتمّ بثّه أولًا في قاعات الدرس الجامعي. وهذا منطقي؛ لأن القائمين على التلقين في هذه القاعات، تخرجوا من خلال هذا العبث، وهو بضاعتهم الوحيدة. ومن هنا تجد الرواج - اللامنطقي - في المكتبات التجارية لمثل هذه الأطروحات؛ لأن الطالب يحسّ أن هذه تُمثّل العلم؛ لأنها تتقاطع مع ما يلقى عليه في قاعات الدرس، تلك القاعات التي يفترض أنها علمية. والطالب معذور هنا، فهو لا يفهم العلمية إلا من خلالهم، ولهذا يسارع إلى اقتناء هذا العبث، هذه العشوائية المدمرة للعقل، هذا الركام الهائل من الغباء الذي يقضي على بقايا الذكاء الفطري لديه؛ فيبقى مقلدًا، لا يسمع ولا يبصر شيئًا إلا ما يقوله له سدنة الأوهام.

هذا كان هو السائد لدينا، كحالة تعكس فعالياتنا الثقافية. لكن، ومنذ سنوات قليلة معدودة، أخذ الإعلام المنفتح، يكشف هذا المستوى البائس من الزيف الذي يستولي على جامعاتنا المؤدلجة، تحت مزاعم العلمية الكاذبة. انكشف الغطاء، وبدأ نوع من التفكير المغاير يسري إلى وعي الجماهير.

إن الجماهير بدأت تدرك أن كثيرًا من المقولات الرائجة التي نشأت عليها، والتي أعطيت - كذبًا - صورة اليقيني والنهائي، لم تكن يقينية ولم تكن نهائية، كما كانت الدعاوى العريضة تروّج لذلك.

ومع كل هذا الانفتاح، كنت متشائمًا على المستوى الثقافي؛ لأنني كلما تأملت حجم الثقافة الرائجة في مدننا، من خلال المكتبات التجارية فيها، وجدت واقعًا ثقافيًّا بائسًا، يدعو إلى التشاؤم. أما التغيّر الذي يحدث، فكنت أراه تغيّرًا محدودًا في شرائح معزولة عن الزخم الجماهيري الهادر، ذلك الزخم الغارق في مقولات التراث، والذي يلتهم بشراهة ذلك العبث الإيديولوجي الذي سبقت الإشارة إليه.

كنت أظن أن هناك عزوفًا جماهيريًّا عن الأطروحات العقلانية التي ظهرت بقوة، وعلى هيئة مشاريع ثقافية، منذ حوالي ربع قرن. هذه الأطروحات التي تتغيّا العلمية فيما تكتب، كانت غير رائجة هنا على مستوى الثقافة الجماهيرية، بل كانت شبه مدانة، حتى إن كثيرًا منها كان في حكم الممنوع. وكان تداولها، ومناقشة أفكارها، يتمّ في نطاق ضيق، لا يسمح بأن تطلّع الجماهير على مجمل الرؤى فيها، حتى بعدما حاول الإعلام الفضائي الترويج لها.

لكن، ما رأيناه في معارض الكتب الأخيرة، لم يكن متوقعًا. لقد كان الإقبال ليس على تلك العبثيات والتراثيات، كما كان متوقعًا، بل رأينا القارئ الجماهيري يتجه صوب الكتب التي تؤسس لروح العلم والمعرفة النقدية بالواقع والتراث. ورأينا المشاريع العلمية النقدية تتصدر قائمة المبيعات، وبأرقام تدعو إلى التفاؤل بمستقبل واعد، وقريب ـ نسبيًّا ـ.

لقد كنت في غاية السعادة وأنا أرى كتب الجابري، وطه عبدالرحمن، وعبد المجيد الصغير، وحسن حنفي، وعلي حرب، وعبد الله العروي، ونصر أبو زيد، ويحيى محمد، وفؤاد زكريا، والطيب تيزيني، وأبي يعرب المرزوقي، واليوسفي، والوردي، ومحمد مفتاح، ورمسيس عوض، والمسيري...الخ، أراها محل احتفاء وتقدير وإقبال شرائي كبير، من قبل القارئين والقارئات. والمبهج، أن كل هذا يحدث، رغم الحجر الثقافي، والدعاية الإيديولوجية العريضة، المضادة لهذه الأسماء أو بعضها. وهو ما يعني أن الإنسان يتحدى ـ لاشعوريًّا ـ ما يحسّ أنه يتهدد حريته/إنسانيته، خاصة إذا مهدت له الظروف التي تكفل له حرية الاختيار.

إن هذه الروح المحتفية بالعلمي، والتي بدأت تسري ـ ببطء ـ في ثنايا نسيجنا الثقافي، هي ما يدعو للأمل بمستقبل واعد للإنسان. وهذا يؤكد أن المستقبل لهذا الإنسان، وأن الثقافة التي تجعل منه هدفها النهائي، هي الثقافة التي سيكتب لها الفوز في النهاية، حتى وإن راجت ثقافة الإقصاء والغباء حينًا من الدهر، فالتقدّم الإنساني حتمي، مهما تعثّر، فتعثره مجرد كسوف، وستشرق الشمس من جديد.

2 ـ 9 ـ الإرادة الإنسانية.. المستقبل يصنعه الإنسان

لم يتغيّر الواقع الإنساني ـ الذي كان في يوم من الأيام مستقبلًا في الوعي ـ إلا عندما تحركت الإرادة الإنسانية؛ بوصفها فاعلًا حاسمًا في التاريخ، أي في الصيرورة التاريخية التي لا تخضع لتصورات الحتمية؛ كما هي في الفلسفة واللاهوت. إنه انعتاق شعوري؛ حرّر الواقع الإنساني؛ بصرف النظر عن (نسبية) هذا الانعتاق في الواقع (أو نسبيته في الحقيقة!). لقد حرر الواقع لمجرد كونه نوعًا من التصوّر الذي يجعل الأولوية للإرادة الإنسانية، ومن ثم للفعل الإنساني في تحديد المصير.

إشكالية الإرادة الإنسانية؛ ليست طارئة على الوعي الإنساني. فهي من حيث علاقتها بالإنسان من جهة، والواقع من جهة أخرى، تمّ تناولها من زوايا كثيرة؛ تبعًا لسياق الاستشكال، ومنطق المتناول. غير أن عمليات الرصد اللاهوتي والفلسفي والسيكولوجي؛ هي أكثر زوايا الرصد تداولًا في مبحث الإرادة. وإذا كانت زاوية اللاهوت يصعب الاقتراب منها ـ مع ضرورتها في هذا السياق ـ ؛ لأنها: إما أن تحجب هذا المقال، أو تحجب ـ بتجاوز الضروري منطقيًا ـ منطق المقال، فإن المراوحة ستكون بين السيكولوجي والفلسفي، وباقتضاب.

من الذي يحدّد مصير الإنسان: فردًا وجماعة؟. هل هو الوعي الإنساني المتحرّر من الحتميات الداخلية (البيولوجية والسيكولوجية...الخ) ومن الحتميات الخارجية (مجموعة الأسباب الطبيعية والحتمية التاريخية)، أم هو شيء خارج دائرة التأثير الإنساني؟، أم هو ليس هذا ولا ذاك، وإنما هو جدل

بين الداخل والخارج، بين الطبيعي والتاريخي، وبين الإنسان والطبيعة، وبين كل ذلك مجتمعًا في النهاية؟. وإذا كان هذا البُعد الجدلي هو الأقرب إلى تحقيق الاستبصار الشمولي؛ فهل يبقى الوعي الإنساني ذاته خارج حتميات الطبيعة وحتميات التاريخ؟. وبماذا يشهد التاريخ؟.

لم ولن يستطيع أحد حلّ هذا الإشكال حلًّا نهائيًا. فحتى الإجابات الميتافيزيقية التي تدعي النهائي واليقيني، يخيّم عليها الضباب الذي لا يزيد الاستبصار؛ بقدر ما يقلّص ـ في الوقت نفسه ـ مدى الرؤية؛ إلى درجة نفي السؤال من الأساس!. لكن، كل هذا لا يعني الاستسلام لهذه الاستحالة، بل إن هذه الاستحالة بحدّ ذاتها باعثة على تبئير الرؤية في زوايا خاصة، زوايا تمتلك ـ في حال استبصارها النسبي ـ تحرير الإنسان من أسر الطبيعة، ومن أسر التاريخ، ومن أسر الإنسان ذاته.

هناك من يرى إمكانية الفصل بين الوعي الإنساني الفردي والوعي الإنساني الجماعي، بوصف الوعي الفردي وعيًا متحررًا من قوانين الجماعي، فله ـ في هذه الحال ـ منطقه الخاص، وبوصف الوعي الجماعي ليس مجرد مجموع وعي الأفراد، وإنما هو وعي تاريخي؛ بقدر ما هو إنساني خالص. لكنني هنا سأتعامل مع الوعي الفردي، ليس لمجرد أنني في سياق أميل فيه إلى تعزيز الفردانية فحسب، وإنما لقناعتي بأن تحرير وعي الأفراد ـ ومن ثم إرادتهم ـ كفيل بتحرير وعي الإنسان/ المجتمع. فضلًا عن كوننا لا نمتلك تغيير المجتمعي إلا من خلال الفردي، أي خضوعًا لشروط الواقع، وخضوعًا لشرط الصوابية النسبية التي نرتادها.

ما يُغيّر الواقع ـ تغييرًا نوعيًا ـ هو الفعل الإنساني. والفعل الإنساني الواعي لا يخضع لمنطق العبث، وإنما تحكمه مجمل التصوّرات الذهنية التي تقود إلى الشعور المحدد، فالإدراك، ومن ثم الفعل الإنساني. إذن، لا يمكن إجراء تغيير في الواقع بواسطة الإنسان؛ ما لم يتمّ الاشتغال على مجمل تصوراته الذهنية الراسخة، ذات البُعد اليقيني.

لا ريب أن كل انزياح يحدث في نوعية التصوّرات، أو في مستوى

رسوخها ويقينيتها؛ يؤدي إلى تبدل وتحوّل في الفعل الإنساني؛ بمستوى ذلك النوع الحادث في الوعي، وبدرجة تلك الدرجة في الوعي أيضًا؛ مع أخذ الشرط الخارجي في الحسبان، من حيث علاقته الجدلية مع هذا الوعي / الفعل الناتج عنه.

هذا يقودنا إلى تأكيد حقيقة ليست غائبة، وإن تكن أحيانًا في حكم المغيبة، وهي أن مستقبل الإنسان كفرد؛ يصنعه الإنسان الفردي، ومستقبل الإنسان كجماعة، يصنعه الإنسان المجتمعي. لا أريد أن أتحيز إلى تهميش الحتميات؛ بقدر ما أريد التأكيد على قدرة الإرادة الإنسانية على تجاوزها، والتحرر منها؛ مع الإقرار بنسبية هذا التحرر في كل الأحوال. بل إن حضورها الطاغي ـ أحيانًا ـ هو ما يبعث روح التحدي إزاءها، ويجعل من التحرر منها تحقيقًا لتحرر الإرادة الإنسانية مما سوى الإنساني.

عالم الإنسان ليس هو العالم الطبيعي/الفطري، وإنما العالم الذي يتكوّن بفعل إرادة الإنسان الواعية. عالم الإنسان هو ما يسميه كارل بوبر: العالم الناجم عن عمل الإنسان. وهذا ما يؤكد أن الإنسان الذي لم يصنع عالمه، ومن ثم لم يتحكّم بمصيره، إنسان بلا عالم، وبلا مصير.

وعي الإنسان بنفسه كأسير للحتميات؛ يعني بالضرورة إلغاء وعيه بقدراته التي تتحكم بها الإرادة الواعية، وأنه ـ تبعًا لذلك ـ ليس الفاعل الأول. هذا يقود إلى الاتكال والانتظار حتى تسمح الحتميات أولًا، أو حتى الانتظار السلبي لما تجود به عليه، وما تجود إلا بالقليل؛ كما يشهد بذلك تاريخها الطويل.

لقد تغيّر العالم؛ يوم تغيّر الإنسان. ولم يتغيّر الإنسان يوم تغيّر العالم؛ إلا وهو يعي أن الأولوية له على ما هو خارجه. وطبعًا، لا أقصد هنا أي إنسان، وإنما الإنسان الذي يمثل مقدمة الوعي الإنساني (الإنسان الغربي هنا)، ومثال الإرادة الحرة الواعية بذاتها. فهذا الإنسان هو الأقل خضوعًا للحتميات، والأشد تحررًا من أسرها. بينما التغيرات التي حدثت في العالم؛ نتيجة الفعل الإنساني للإنسان الغربي، كانت هي المؤثرة على حياة ووعي الإنسان اللّاغربي. أي إن هذا الإنسان الأخير (غير الغربي)، تغيّر يوم تغيّر العالم، وليس العكس.

لا يمكن أن يحدث انبعاث ما، والوعي أسير الحتميات بأنواعها. والإنسان الذي على يقين من أن الأولوية ليست لإرادته في الفعل، لا يمكن أن يقوم بأي فعل متجاوز للمكرور والنمطي الذي يحاصره؛ لأنه يتصوره خروجًا على الحتمية؛ أيًا كان مصدرها ونوعها.

ولعل أشدّ أنواع المصادرة للإرادة الحرة الواعية، إنما هو إثباتها؛ مع جعلها ـ في علاقتها مع الأسباب ـ من جملة الحتميات؛ كما يرى: بول ري؛ عندما يؤكد على أن كل فعل صادر عن الإرادة يكون في الواقع مسبوقًا بسبب كاف، وبدون هذا السبب لا يكون. ومعنى هذا أن الفعل الإرادي لم يكن إراديًا، لم يكن حرًّا، وإنما عبدًا للأسباب. فبول ري ينفي حرية الإرادة؛ من حيث هو يثبتها، خاضعة لحتمية الأسباب التي تكتنفها!.

إن الإرادة التي لا تمتلك أولوية الفعل، ليست إرادة، وإنما هي شبح إرادة، يراد منها تثبيت الحتميات في صلب الوعي الإنساني. ولا شك أن هذا نفي حاد للإنسان؛ إلى درجة وضعه خارج الإدراك في الحقيقة، فضلًا عن وضعه خارج الفعل الحرّ. فهذا ليس مجرد قضاء على إمكانية التجاوز عنده، بل هو نقل له من عالم الإنسان إلى عالم الأشياء.

وإذا كان الفيلسوف الألماني: نيتشه، يرى النزوع الإنساني نحو البحث عن السببية التي يراها (مفترضة) إنما هي مجرد خوف من اللامألوف، ومحاولة لاكتشاف مألوف فيه؛ فإنه لا يقصد بهذا إلا الإصرار على فلسفته: فلسفة الإرادة، التي يرى أنها تحل محل الميتافيزيقيا القديمة، بل يرى أنها تدمرها وتتجاوزها. والإرادة عنده هي إرادة القوة، من حيث هي تجلٍّ لإرادة الحياة.

ونحن لا يعنينا هنا ذلك البُعد التدميري، أو تلك الممارسة النقدية النقيضة للفلسفة النيتشية، بقدر ما يعنينا هذا الإصرار على البُعد الإنساني؛ بوصفه صاحب إرادة حرة متجاوزة، غير خاضعة للحتميات، والحتميات الخارجية على نحو خاص. هنا الإنسان بإرادته للقوة (يفعل) عن وعي بأنه (يصنع عالمه) بإرادته، وليس مجرد (شيء) مصنوع عابر في هذا العالم الذي يحتاج من الإنسان إرادة التحدي. وإنسانيته تتحقق، أو تبدأ التحقق من نقطة بداية التحدي.

إنه نوع من الإيمان بالذات، بالذات الفردية وبالوعي الفردي قبل أي شيء. وكما يؤكد فيلسوف البراغماتية: وليم جيمس، فإن الحرية إنما هي حرية الإرادة الفردية (الفكر الرسمي الأميركي) أو الفرد الفعال المتجدد المؤمن بأن هناك جديد تحت الشمس، الفرد الذي يضيق بقوانين الفكر والمجتمع، الفرد الذي هو قانون ذاته.

اعتبار الطبيعة/الكون، والإنسان من ورائه مكتملًا وخاضعًا لجبرية حتمية، يعني إلغاء إرادة الإنسان، من حيث إنه سابق على الوجود الإنساني، ومتحكم فيه. وبهذا يكون سجين الماضي الطبيعي/الكوني، أو الماضي التاريخي. ولا يملك التحرر من هذا؛ إلا من يؤمن بأولوية ذاته ووعيه، على كل (شيء). حينئذ؛ لن يصنع مستقبل الإنسان إلا الإنسان.

2 ـ 10 ـ الموقف من الإنسان.. الموقف من الذات

هل من الجديد أن نقول: إن احترام الإنسان، بتحقيق جميع حقوقه، على مستوى التشريع النظري، وعلى مستوى التطبيق العملي، هو جوهر احترام الذات؟. لا جديد، وفي اعتقادي أن هذا واضح بمحض التفكير، فضلًا عن مراجعة الكتابات المتخصصة في شؤون الأنسنة، تلك الكتابات التي تؤكد أن من يحتقر الآخرين، أيًا كان هؤلاء الآخرون، ولأية صفة إضافية (ما بعد إنسانية)؛ مهما كانت أهميتها، فإنما يحتقر ذاته، من حيث هو إنسان.

عندما ندافع عن حقوق الإنسان؛ حتى ولو كان خارج منظومتنا الدينية، أو المذهبية، أو الوطنية، أو حتى القِيَمِيّة، فإنما ندافع عن حقوقنا، ندافع عن الشرعية التي تضمن لنا شمولية واستمرارية هذه الحقوق؛ لأن كل عملية تجزئة للأبعاد الإنسانية التي يتأنسن الإنسان من خلالها، لا بدّ وأن تطال تصورنا العام للإنسان. وحينئذٍ، يغدو الإنسان ـ في تصوّرنا، ومن ثم في سلوكنا ـ خاضعًا لتقلبات التصنيف التي تعتمد على هذه التجزئة التي تخترم أصل مفهوم الإنسان، ويدخل الإنسان في تراتبية استعبادية لا يستطيع الفكاك منها، وفيها: يُهَمَّش فيها بقدر ما يُهَمِّش، ويُحتَقَر بقدر ما يَحتَقِر، ويُضْطَهَد بقدر ما يَضْطَهِد. أي ينفي الآخرون إنسانيته بقدر ما ينفي ـ هو ـ إنسانية آخرين!.

مَن يظن أنه يدافع عن دينه عندما يؤكد على حقوق أبناء دينه فقط، بينما

يؤكد على ضرورة انتهاك حقوق غيرهم من أتباع الديانات الأخرى، أو حتى مَن تضعف حساسيته الإنسانية تجاه هذه الانتهاكات، فلا يرفع بها رأسًا، فإنما يشوه بذلك دينه، وينتهك ـ على المدى البعيد ـ حقوق أبناء دينه، ويفتح الباب ليمارس أبناءُ دينه كثيرًا من الممارسات اللاإنسانية واللاأخلاقية، ومن ثم تُلَحق هذه الممارسات بالدين ذاته. بل ربما تصورت الأجيال اللاحقة أنها (الممارسات اللاإنسانية) من الدين، أو مما يتسامح معه الدين؛ فتضطلع بمهمة الدفاع عنها، دون أن تعي أنها لا تدافع إلا عن إساءات أتباع الدين إلى الدين.

وكما يكون الدفاع العنصري الجاهلي (الدفاع السلبي) عن الدين، يكون الدفاع العنصري عن الوطن. إذ ليس من الدفاع الإيجابي عن الوطن، ولا من المواطنة الحقة، أن يعمد الإنسان إلى تجاهل السلوكيات السلبية لبني وطنه، سواء بإنكارها أو بتبريرها؛ لأنها ستضاف إلى سِجل الوطن، وستكون مرتبطة بسمعة كل مُواطنة وكل مواطن، وستتحمل ـ بالضرورة ـ الأغلبية البريئة من المواطنين جنايات القِلّة التي لا تبالي بأثر سلوكياتها على انتماءاتها.

إن هناك من يتعامل مع أبناء دينه، أو أبناء وطنه، أو أبناء مذهبه، أو أبناء قبيلته، بمنطق الدفاع الجاهلي العنصري المتخلّف، منطق: «لا يسألون أخاهم حين يندبهم، في النائبات على ما قال بُرهانًا» وهو ليس منطقًا متخلّفًا وغير إنساني فحسب، بل هو منطق مضاد ومناقض ومناهض للإنسان؛ لأنه تجزئة للإنسان، ومن ثم فهو منطق تدميري لأصل مفهوم الإنسان.

وبطبيعة الحال، ومن جهة أخرى، هناك من يتعامل مع هذه الانتماءات بمنطق إنساني، ينتمي إلى أسمى أفق إنساني وصل إليه الإنسان؛ فتجده يتوجّه إلى ذاته وعلائقها، إلى الأقرب فالأقرب، فاحصًا ومفتشًا عن أية تشوهات تطال الإنسان، ومنقبًا عن أية انتهاكات لحقوق الإنسان.

إن مثل هذا كالذي يتفحص ثوبه أو منزله أو سيارته، قبل أن يتفحص ثوب أو منزل أو سيارة الآخر، فلا يتسامح مع أية تشوهات في مسألة النظافة أو مسألة الذوق العام.

عندما يكون بيتك أو الشارع الذي تسكن فيه ليس نظيفًا، فلن يصبح

نظيفًا بمجرد أن تدعي أنه أفضل من غيره، ولا بمجرد أن تعتذر بشتى الأعذار والمبررات الصادقة أو الكاذبة. لن يصبح نظيفًا إلا عندما تبدأ بالخطوات الإيجابية، عندما تعترف ـ أولًا ـ بأنه غير نظيف؛ دونما تبرير أو تهوين، وتعترف ـ ثانيًا ـ أنه بحاجة إلى عمل جادّ، ومن جميع الأطراف، ثم تقوم باتخاذ الخطوات العملية للبدء بعملية التنظيف. وبدون هذه الخطوات الإيجابية ستتراكم السلبيات المحجوبة بالادعاءات، وستصبح على مرّ الأيام وباءً يقتل البيئة والإنسان.

إن الذي ينتمي إلى المنطق العنصري الجاهلي، لن يعترف بتقصيره أبدًا، بل سيحاول ـ وبحِيَلٍ بلاغية ساذجة ـ قلب هذا النقص إلى كمال، سيتصوّر أن الردح الإعلامي كفيل بقلب حقائق الواقع. وعندما تُصدّقه الجماهير ـ التي تستجيب عادة لمن يدغدغ عواطف كمالاتها المُدّعاة ـ فلن يتمّ تصحيح أي خطأ، ستبقى التشوهات كما هي، بل وستزداد، لأن الحجج التي ترد في سياق الخطوات الدعائية الإعلامية ستمنح هذه التشوهات شرعية البقاء والنماء.

إنصافنا من أنفسنا، وتتبعنا لعيوبنا، واهتمامنا بأمراضنا الاجتماعية، واشتغالنا على تقصيرنا في السياق الإنساني، هو ما يجعلنا إنسانيين جديرين بالانتماء إلى الإنسان، وليس الدفاع الدعائي الذي يتعمد تطبيع الانتهاك، وتصوير الظلم بصورة العدل؛ لمجرد أنه وقع على الآخرين؛ ولم يقع علينا.

قبل خمس سنوات ونصف، وتحديدًا في 12/ 4/ 2007م ـ نشرت هنا (جريدة الرياض)، مقالًا بعنوان (مجتمعات الطفرة.. حتى لا يموت الإنسان) أكدت فيه على ضرورة تصحيح تعاملنا مع العمالة في بلادنا، وخاصة العمالة المنزلية التي يقع عليها كثير من الظلم؛ والتي هي الأقل قدرة على التّظلم؛ بحكم قيود التقاليد الاجتماعية المنظمة للأسر الحاضنة، كما وأن الظلم ـ في مثل هذه الحال ـ هو الأصعب من ناحية إمكانية الرصد والإثبات، ومن ثم الإدانة والأخذ بالحقوق.

اليوم، وبعد بضعة جرائم محدودة (محدودة؛ قياسًا بحجم وظرف هذه العمالة) ارتكبتها قلة قليلة من العمالة المنزلية، بدأ كثيرون يحاولون قلب

المعادلة؛ من أجل أن يصبح الجاني مجنيًا عليه، والمجني عليه جانيًا!. وكل ذلك تحت وطأة بشاعة جريمة أو جريمتين؛ لا تُعرف ـ على وجه التحقيق ـ ظروفهما؛ بينما يعرف الجميع ظروف الحياة لمليونين أو أكثر من العمالة التي تعمل بساعات غير قابلة للتحديد، بل ولا للنفاد.

الجريمة يجب أن تُدان أيًا كان مستواها، وأيًا كانت ظروفها، ومهما تضاءل عددها. لكن، خمس، أو عشر، أو حتى عشرين جريمة، من عدد يتجاوز مليوني عاملة، تبقى نسبة محدودة جدًا، وغير قادرة ـ مهما كانت بشاعة الجريمة ـ على قلب المعادلة؛ لأن من الواضح ـ بل ومن الواضح جدًا ـ أن الأغلبية العظمى من هذه العمالة لا يتمّ التعامل معها وفق الحدود الدنيا من معايير حقوق الإنسان العالمية. وهذه حقيقة ليست محل خلاف، على الأقل فيما يخصّ: ساعات العمل، وفترات الإجازة، ومستوى التعامل اللفظي.

طبعًا، لا أقصد هنا الانتهاكات المُتمثّلة بحالات الضرب أو التعذيب أو الإهانات اللفظية الصريحة. فهذه من المفترض أن تكون جرائم جنائية يعاقب عليها القانون بكل حزم. بل ما أقصده هنا هو: ساعات وظروف العمل؛ لأن بعضنا يتصور أنه عندما لا يضرب، ولا يعذب، ولا يهين صراحة، فإنه قد أصبح بمنأى عن الظلم، وغير متضمن في القائمة كمُنتهك لحقوق الإنسان؛ حتى ولو كانت العاملة تعمل لديه/لديها بأكثر من خمس عشرة ساعة في اليوم، وبكل أيام الأسبوع، مع الارتهان بحدود المنزل في معظم الأوقات، إن لم يكن في كل الأوقات.

عندما نُنادي بحقوق العمل لأنفسنا: لإخواننا وأخواتنا وبناتنا وأبنائنا، قد نشكو من ساعات العمل التي تزيد على ثلاثين ساعة في الأسبوع، وعندما تزيد على الأربعين ساعة نعدها ظلمًا واستغلالًا. بينما بيوتنا تمتلئ بمن يعمل أكثر من سبعين ساعة؛ دونما شعور منا بالظلم. أقول: سبعين ساعة، وهي الأقل، على اعتبار أن معدل العمل اليومي للعاملة المنزلية لا يزيد على عشر ساعات، بينما الواقع ـ في غالبه الأعم ـ يشهد بأن عملها غير محدود بساعات، بل هو من الفجر إلى منتصف الليل، أي ربما ناهزت ساعات عملها مئة وعشرين ساعة في الأسبوع!.

إذن، المشكلة كبيرة وخطيرة، وإحساسنا بها ـ للأسف ـ ضعيف جدًّا، بحيث لا يرقى إلى مستواها. نحن هنا لا نتحدث عن بضعة آلاف، وإنما عن مليوني إنسان، كل فرد منهم يستحق ـ وبجدارة إنسانية مبدئية ـ ما يستحقه أي فرد منا على المستوى الإنساني. وعندما نتجاهل أو نتغافل عن مشكلة بهذا الحجم، فإن ذلك لا يكشف إلا عن مدى تخلّفنا، وعدم قدرتنا على ترميم تصدعاتنا الإنسانية، والعكس صحيح.

إن اهتمامنا بهذه المشكلة، ومن منظور إنساني خالص، هو ما يجعل منا مجتمعًا راقيًا، هو ما يضيف إلينا، هو ما يجب أن نفخر به، ونورثه ـ معرفة وتقاليد ـ لأجيالنا. وفي المقابل، فإن إهمالنا أو تجاهلنا لهذه المشكلة، وإصرارنا على نفيها، هو سلوك انتهاكي آخر، بل هو أشدّ وأخطر من الوقائع العينينة لهذه المشكلة؛ لأنه معناه ـ في النهاية ـ أننا فاقدو الإحساس، وبعيدون عن مستوى النضج الإنساني الذي تحقق في مجتمعات العالم المتحضر منذ أكثر من ستة أو سبعة عقود.

لقد كتب كثيرون عن هذه المشكلة. ولا يخفى أن هناك توجهين، أو أن هناك عقليتين إزاءها: عقلية تنتمي ـ كما قلت من قبل ـ إلى نفس عنصري عشائري متخلّف، يمتاح مُكوّنات رؤيته من الزمن الجاهلي الأقدم، ويتمثّله قول عمرو بن كلثوم:

لنا الدنيا ومن أضحى عليها ونبطش حين نبطش قادرينا
بُغاة ظالمين وما ظُلمنا ولكنّا سنبدأ ظالمينا

وهذه الرؤية الـ (عمرو كلثومية) هي رؤية سائدة، حتى في أوساط بعض الكتاب، وخاصة ممن لم يتوفروا على حصيلة ثقافية قادرة على استيعاب أبعاد الظاهرة الإنسانية، مما جعلهم يتعاملون مع كل مشكلة تتماس مع الذات الدينية أو الوطنية أو المذهبية أو المناطقية، بمنطق الشاعر الجاهلي المطلوب منه تمجيد القبيلة لذات التمجيد، بل وقلب هزائمها وانكساراتها إلى انتصارات وفتوحات، ولو بمجرد الادعاء الكاذب.

لكن، مما يُبهج، ويَفتح أبوابَ الأمل الموصدة، أن التوجه الآخر، أو

العقلية الأخرى، موجودة لدينا، ومَنْ يُمَثّلها كثيرون، وخاصة من المفكّرين والكتّاب الذين ينتمون إلى مُجْمل الرؤى التقدّمية المؤمنة بالإنسان، الإنسان في شموليته، وليس الإنسان مُجزّأ؛ كما هو في تصوّر العنصريين.

يرجع إلينا الأمل، وتتراءى لنا صورة ذواتنا بشكل أفضل عندما نقرأ ونسمع لمن يؤمن بالإنسان من كتابنا ومثقفينا. ومن أجمل ما قرأته مؤخرًا عن هذه المشكلة، مقالًا كتبته د. بدرية البشر، في جريدة (الحياة) يوم السبت 29/ 9/ 2012م بعنوان (لماذا تقتل خادمة طفلًا!)، قالت فيه: «رأيت نساء متعلمات يضربن خادمتهن وسائقهن بالحذاء أو بملعقة خشب أو ما يتوفر في يدها حين تغضب، وهن لا يجدن في هذا الفعل غضاضة طالما يضربن فلذة أكبادهن أيضًا، والتربية وسيلتها الضرب، والخدم لا يتجاوزون أبدًا عمر التربية بل يمكن تربيتهم من جديد، وهن يقمن بهذا الفعل على مرأى من أطفالهن الذين حين يكبرون يقومون بالمهمة نفسها: ضرب الخدم عند أقل سهو، كل شيء في حياة هؤلاء الخدم قابل للاستباحة، جهدهن الذي لا ينقطع طوال النهار، تأخير أو حجز رواتبهن وهن ما جئن إلا لمساعدة عائلاتهن، وزيادة عليها غياب كلمات الشكر الإنسانية البسيطة».

هذه شهادة عينية متحققة، تشهد على مستوى عالٍ من درجات انتهاك حقوق الإنسان، إنها شهادة من داخل النسيج الاجتماعي، ومن دكتورة متخصصة بالدراسات الاجتماعية، وهي تحكي عن واقع يعرفه الجميع، ولكن لا يهتم بمعالجته ـ من منظور إنساني ـ إلا القليل.

لا شك أن هذا الحس الإنساني ـ وما يماثله من كتابات أخرى ـ هو ما نفخر به، هذه هي الرؤية التي نريد أن تكون واجهتنا الإعلامية والثقافية، هذه هي الرؤية التي نريد لها أن تسود في المجتمع، هذه الرؤية هي القادرة على تنظيف المجتمع من سلبياته ابتداء من الاعتراف بها، وليست تلك الرؤية المتخلّفة، الرؤية الـ (عمرو كلثومية) العنصرية المُشتغلة على الدوام بالتقلب بين ثنائية الفخر والهجاء.

2 ـ 11 ـ الفردية في مجتمع امتثالي

مَن يتأمل إشكاليات الواقع العربي عمومًا، والواقع المحلي خصوصًا،

يدرك أنها إشكاليات ـ على اختلاف تمظهراتها ـ تصدر عن أزمة ثقافية خانقة، تأخذ بتلابيب الوعي العربي، وتربكه، حتى أصبح في فضاء الوعي الإنساني عاريًا أمام نفسه، قبل أن يكون عاريًا أمام الآخر. ولم تكن خطاباته ـ على تباين خلفياتها ـ إلا شواهد حية على تناقضاته (فضائحه) التي تشدّه إلى الوراء. ولعل في تباين هذه الخطابات إيديولوجيًا، وتشابهها إجرائيًا، أظهر دليل على وجود نسق ثقافي واحد ينتظمها جميعًا، هو مكمن الداء.

مِن هُنا لم تكن الفرصة التي تمنحها الإشكالية ـ تبعًا لطبيعتها ـ لخطاب من هذه الخطابات إلا مناسبة لكشف التناقضات الصارخة، وتحديد معالم أزمة غياب الوعي، وتعرية التهويمات المحلقة خارج فضاء أزمنتها، تلك التي ينطوي هذا الخطاب المضلل. فهي ليست فرصة له ليتقدّم بحلوله ـ ولا حلول لديه ـ بقدر ما هي فرصة له ليفضح نفسه بنفسه، وليتهاوى أمام عشاقه، أولئك الذين سحرهم بطوباويته، فتكشف ـ بعد كل تلك الوعود ـ عن (لا شيء).

هذا الإفلاس الفاضح، هو ـ بلا شك ـ إفلاس تساوت فيه جميع الخطابات، إسلاميها ومذهبيها وقوميها، أيًا كانت تشعباتها، لأن الإفلاس هو ـ كما ظهر في الأزمات الأخيرة خاصة ـ إفلاس ثقافي بالدرجة الأولى.

ولأن الإشكالية في المقام الأول إشكالية ثقافية، فلا يمكن للحلول إلا أن تكون ثقافية، تبعًا لمصدر الإشكال. وما دامت ثقافتنا ـ والثقافة هي التي تصنع الوعي، وتخلق الآمال، وتحدد الممارسة ـ ثقافة غير ممنهجة، فمن الطبيعي أن نمارس بوحي منها سلوكًا غير ممنهج. وما دامت الثقافة الجماهيرية لا تعرف نفسها، ولا ماذا تريد، ولا كيف تصل إلى ما تريد ـ فيما لو عرفته ـ. من هنا، فهذه الجماهير الفاعلة، والمنفعلة بهذه الثقافة، تسكنها الحيرة، ولا تعرف لها أهدافًا. وفيما لو ظنت أنها تعرف، فهي أهداف غائمة. وحتى في محاولاتها تحقيق شيء من هذه الأهداف ـ مع أنها غير متحققة في الوعي أولًا ـ فإنها تتوسل بما هو من خارج أزمنتها. وهذا ما يجعل منها جماهير غوغائية، تحيا في حالة من اللاوعي. فهي غائبة عن نفسها، فضلًا عن غيابها عن الحضور التاريخي الواقعي (لكونها في اللازمان). وهذا مَوَاتٌ، الموت أهون منه لقومٍ يَعْقلون.

إن ثقافة الفوضى (اللاممنهجة) تصنع مجتمعات الفوضى. ولا حلّ لهذه المجتمعات إلا بالرجوع إلى الأدوات (بأبعد ما تعنيه كلمة أدوات) التي منهجت (الآخر) لتمنهج (الأنا)، بعيدًا عن رهاب الانفتاح، وتخيلات الاحتواء، وأوهام المطامع، إذ لا شيء يمنع أن نمتاح من عقلانية الآخر ـ بل ومن رؤاه الكونية التي نقلته من عصور الظلام إلى عصور الأنوار ـ ما نعقلن به موروثنا الثقافي، ومن ثم واقعنا: ثقافيًا واجتماعيًا.

ولعل فترة زمنية واحدة من فترات الوعي الأوروبي تكفي للمرحلة الراهنة من معاناتنا؛ لو تمّ الوعي بها، لا سيما تلك الفترة التي شهدت صعود البرجوازي، وما تحقق فيها ـ رغم سلبياتها ـ من إقرار حق الفرد في مقابل شمولية الجماعة، حتى ليصح وصفها بالنقلة الحضارية الكبرى على مستوى الاهتمام بالبُعد الإنساني، بل ـ وبلا مبالغة ـ على المستوى المادي أيضًا؛ نظرًا لطبيعة التحول الذي أثر فيما بعده لقرون.

إن هذه الفترة التي تُشكّل مُنعطفًا حادًا في تاريخ الآخر ـ وهو تاريخ مهم للأنا حضاريًا ـ لم يتمّ الالتفات إليها بشكل كاف في الواقع العربي، إذ سرعان ما سيطر المد الاشتراكي بكل ما يحمله من رعونة وحماقات، فسحق الإنسان من حيث أراد إسعاده، وغيّبه من حيث أراد استحضاره.

لم يتمّ استثمار هذه الفترة الفاصلة، هذه الفترة الجدلية؛ مع أنها تنطوي على تجربة ثرية، ووجه مشرق من أوجه الحضارة التي صنعها العقل. ولا يقلل من ثرائها ما تلاها من تجاوز، إذ ما زالت قيمها العليا ـ لا سيما ما يخص الفرد ـ هي الفاعلة في العالم المتحضر. وهي وإن كانت ردًا على العقلانية في وجه من أوجهها، فإنها إحدى تجلياتها في إطارها العام، وحلقة من حلقاتها التي تدلّ على ما لها من قدرة على التفاعل الديناميكي، الذي يعطيها طابع الإنتاج الدائم لمنظومات فلسفية لا يسقط بعضها بعضًا؛ بقدر ما يتخلق بعضها من بعض؛ لتشكل بعد ذلك قسمات الوجه الحضاري لبيئة عقلانية ثرية بالتنوع والاختلاف.

ولئن كان أصحاب ثقافة التقليد والتجميع والتلفيق (السلفيون) يستبشرون بما يسمعون، من أن العقلانية الغربية تجاوزها العصر، وأن تفكيك العقل

بالكشف عن تحيزاته ولا معقولاته (خطاب ما بعد الحداثة)، هو الواقع المعرفي السائد في الغرب، فإن هذا لا يعني أننا ـ في الوقت الراهن ـ معنيون بنقد العقل أكثر مما نحن معنيون ببناء العقل ابتداء. أي إننا لسنا نعيش ثقافيًا/ حضاريًا مرحلة ما بعد الحداثة؛ لنواجه خطاب الحداثة بالنقض أو بالتفكيك، بل نحن لم ننتج حداثتنا بعد!.

حقيقة، لا بدّ من استيعاب التراث العقلاني للغرب. هذا ما تمليه علينا ظروف المرحلة، إذ كيف يقوم النقد من قبلهم (أصحاب ثقافة التجميع والتلفيق المتحفزون لنقد العقل) على معدوم في واقعهم المعرفي، ذلك أن نقد العقلانية في بيئتها الأصلية لم يُرَد منه ـ بحال من الأحوال ـ الرجوع إلى عصور ما قبل العقلانية الديكارتية، وإنما كان رقيًا بالوعي العقلاني لوعي عقلاني أكمل، أي إنه تطوير للعقل بواسطة نقد العقل.

والأهم، أن هذا السياق اللاعقلاني الذي يرفض الاستفادة من منجز الآخر، ليس سياقًا هامشيًا في مجتمعاتنا، بحيث يأخذ معه شريحة اجتماعية محدودة، تنساق معه ـ وهي تعي مصيرها ـ طائعة مطمئنة راضية بالانسحاق. ولو كان كذلك لهان الأمر، ولكنه سياق جماهيري عام، يصهر الغالبية الساحقة من المجتمع، ويقولبها ليصنع منها مجتمعًا امتثاليًا مُنمطًا أشدّ ما يكون التنميط، بحيث ينتهج النمطية في التفكير، ومن ثم في السلوك المتعين، مما يؤدي إلى أن تتشابه أفراده تشابهًا يلغي الاختيار الفردي؛ فيصبح تفرد الفرد باهتًا أو معدومًا. وهنا يموت الإنسان؛ لأن إلغاء فردانية الفرد إلغاء لإنسانيته التي تمنحه هوية: إنسان.

لا شك أن هذه القولبة السلفية التي تصنع هذا العالم الامتثالي، تظهر عبر دعاوى متعددة، أبرزها: دعوى المحافظة، ومراعاة الأعراف والتقاليد، وصيانة المعتقد الصحيح. وليست المحافظة إلا قولبة الأفراد في مجتمع يحبذ المشاكلة، ويشنأ الاختلاف، يركن إلى الثابت، ويستريب بالمتغير، يطمئن إلى المكرور، ويَفرَق من الإبداع فرقه من تُهمة الابتداع!.

هكذا يُصبح الاختلاف خروجًا على القانون اللامرئي الذي صنعته الجماهير اللامتعقلنة، لتحفظ اللاعقل من ممارسات العقل، فيغدو معه

الاختلاف ليس مجرد ممارسة فردية حرة يكفلها له القانون المرئي، بل جريمة في حق الجماهير التي تصنع واقع المجتمع الامتثالي. وبهذا يُضطر الإنسان في مثل هذا المجتمع الغوغائي إلى التنازل عن فرديته التي تُعادل إنسانيته؛ إيثارًا للسلامة؛ وإحرازًا للمكانة التي تعدّ بها نفحات الرضا الاجتماعي.

إذا كان الاحتفاظ بالفردية مطلبًا حيويًا يصدق على كل فرد ـ بوصفه إنسانًا عاقلًا، يمتلك إرادة حرة، يصنع بها عالمه، من غير انتظار لمدد أو إرشاد من عوالم الرؤى والمنامات ـ فإنه يصدق أشدّ الصدق على من يُفترض فيه الاشتغال على الفكر، وتوجيه الرأي العام، إذ يتنازل المفكّر ـ وخاصة في الطرح الشرعي ـ عن قناعاته التي توصل إليها بتجرد؛ إرضاء لزخم جماهيري غوغائي ضاغط، يطلب منه أنواعًا من الفتوى، قد لا تمثّل قناعاته، أو أنها لا تمثّلها إلا في فترة ما من فترات حياته التي تجاوزها ـ زمنًا وحدثًا ـ وأصبحت مجرد تاريخ لا يحمل إلا بَعْضًا من ذكريات السنين العجاف.

بهذا الامتثال؛ يصبح قائد الوعي مقودًا، وصاحب الفتوى ليس بصاحبها، وإنما تفتي الجماهير الغوغائية من خلاله، أي تجد فيه تعبيرًا عن نزواتها البدائية المتخلّفة. فهو (قائد الوعي/صاحب الفتوى) يصبح موظفًا لديها في مرتبة المتحدث الرسمي بلسانها، لا أقل ولا أكثر. وإذا كان هذا هو الحال في من يُنَصّب نفسه صانعًا للرأي العام، فما بالك بمن دونه من الإمّعات؟!. لا شك أن مثل هذا الوضع الامتثالي عند المفكّر يتعدى ضرره محيط فرديته؛ ليتسبب في وضع كارثي عام، تظهر ملامحه بين الحين والآخر على صورة غضبات جماهيرية هوجاء.

في مثل هذه الحال البائسة، نرى كيف يقف الفرد ـ أيًا كان موقعه ـ بوصفه القاعدة الأولى للإبداع، محكومًا برؤية شمولية ضاغطة، لا تمنحه حق التفكير إلا فيما تبيح ـ سلفًا ـ التفكير فيه. وهذا ما يجعل من الفرد الذي يفترض فيه المغايرة والاختلاف ـ ومن ثم الإبداع ـ مجرد (شيء) في مجتمع. ويغدو معه المجتمع مجموعة من (الأشياء)، فيتعطل حينئذٍ الإبداع، ويسود التقليد، وتصبح المهمة الرئيسة للمجتمع إنتاج ما هو كائن على نحو مكرور، وليس صناعة عالم جديد.

إن الفرد في هذا التصوّر التقليدي، لا يعدو كونه لبنة في حائط كغيرها من اللبنات، لبنة تسد فراغًا أُعِدَّ لها من قبل، ويمكن أن يسدّ هذا الفراغ بغيرها. ولهذا فهي لا تحمل تميّزًا أو مغايرة تجعل منها إضافة لا يمكن الاستغناء عنها.

يجب أن نكون متنبهين إلى أن هذا التأطير على مستوى الفكر، يدخل معه ـ في علاقة جدلية ـ تأطير آخر على مستوى الشكل (المظهر العمراني، اللباس، الاهتمامات، السلوك الاجتماعي. . .الخ)، وكل منهما يصبح وجهًا آخر لصاحبه، تبعًا لزاوية الراصد. لكن كل منهما ينبع من وعي متجذر في أعماق الأنا الجماعية، وعي يرى في الاختلاف الذي يمارسه الآخر عدوانًا صارخًا على الأنا، لا يجوز احتماله، بل لا يمكن احتماله، ولو أسيلت في سبيل ذلك أطهر الدماء، وأزهقت أقدس الأرواح.

نستطيع الآن أن نفهم ما حدث ويحدث. فلأجل الحفاظ على نمطية الأنا في جبهتها الداخلية، وصونها من أن تمس بسوء من خارجها، أفرز هذا الوعي المتخلّف ثقافة التبديع والتضليل، فجعلها معيار تعامله مع الآخر، ولاء وبراءة، وأقام من نفسه ميزان عدل لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فهو الحق الصراح، وما سواه (عليه مآخذ!)، واقتراب الناس من الحق أو بعدهم عنه، يقاس ـ عنده ـ بمدى موافقتهم أو مباينتهم له.؛ لأن ـ بزعمه ـ المعادل الموضوعي للحق الصُّراح.

هذا الوعي المسيطر، والمُتَحكّم في سلوك مجتمع بأكمله، لا تصرح به ـ غالبًا ـ لغة الأقوال، وإنما تُصرّح به لغة الأحوال، وذلك عندما تأخذ هذه الثقافة الأحادية كل المسالك على المغاير والمختلف، وتضطره إلى حظيرة الجماعة، فتقوده لحتفه (موت الإبداع)، «ومن يك في حبل المنية ينقد»، وهل المجتمع الامتثالي إلا حبل من حبال المنية التي أزهقت ملايين الأرواح؟!.

إن التطبيع الاجتماعي لا يعني قسر الفرد ليتنازل عن فرديته، وينصهر في الجماعة، وإنما يعني الاشتغال على المشترك الاجتماعي؛ مراعاة الاختلاف، والاعتراف به، كحق من حقوق الفرد، بوصفه صاحب كينونة مستقلة غير قابلة للانتقاص.

إن بقاء التعايش على قواسم مشتركة، تُمثّل المصالح العليا للمجتمع، لا يعني - بأي حال من الأحوال - التضحية بفردانية الفرد. ولهذا لا بدّ أن يقف التطبيع الاجتماعي عند حدود عوالم الفرد، فلا تنتهك خصوصياته بدعوى المجتمع الواحد؛ لأن الإنسان قبل أن يكون (مدنيًا بالطبع)، فهو إنسان.

ولعل المحافظة، والتقليدية، والتنميط، والامتثالية، لا تظهر بجلاء مثلما تظهر في قوانين القبيلة وأعرافها. فالقبيلة أهم ركائز المجتمعات التقليدية، بل هي مخزونها الاستراتيجي، المخزون الذي لا يني يمدها بالمحافظة والتقليد. ولهذا لا نعجب حين نرى هذه المجتمعات الامتثالية شديدة الزهو بترابطها الأسري والقبلي، في حين ترمي الآخر (الغرب) بتفكك الأسرة وضياع القبيلة!، ضمن هجائياتها المستمدة من قواميس صاغتها عقدة النقص التي لا تفارقها منذ وعت حقيقة انحطاطها، وإلا فهل صنعت بترابطها المزعوم بعض ما صنع الآخر؟، ماذا صنعت غير الزهو الفارغ بالأوهام!.

إن رابطة الأسرة، ورابطة القبيلة - مع أهمية الأولى، وتفاهة الثانية وتخلّفها - رابطتان تختزلان الفرد، وتمارسان رقابة قِيَمِيّة على تفكيره وعلى سلوكه، وتضعانه على مشارح القيل والقال، حتى يغدو - أحس أم لم يُحس - متماهيًا مع أهداف لم تكن - لولا هيمنة القبيلة - أهدافًا له في يوم من الأيام.

إذا كانت الأسرة تُمثّل واقعًا يقوم على حقيقة متعينة، وهي في الوقت نفسه تؤدي دورًا حيويًا لا يمكن الاستغناء عنه، إذ لا بدّيل له؛ مهما تغيّرت سُبُل الحياة وتنوعت، فإن القبيلة على العكس من ذلك، إذ هي قائمة على أساس موهوم (وهم نقاء السلالة، أو ما يُسمّى بصفاء العرق)، وهو أساس أثبتت الدراسات الأنثروبولوجية زيفه، إذ لا وجود لعرق صاف البتة حتى في أشدّ الأعراق انغلاقًا على الذات. ولهذا، فالقبيلة تتضمن - سواء صرحت بذلك أم لم تصرح - مفهومًا عنصريًا تجاه الآخر من خارجها؛ لأنها قائمة على تمايز السلالات المزعوم.

إذن، الرابطة - بحدّ ذاتها - رابطة عنصرية تضعها في الإطار الاجتماعي السالب، فضلًا عن انتهاء وظيفتها التي وجدت من أجلها، والتي كانت تقوم

بها من زمن غابر؛ عندما كانت ضرورة من ضرورات الحياة، وليست ترف مباهاة كما هي الآن.

إن الزمن الذي أنتج القبيلة لحاجاته الحيوية إليها، زمن قد انتهى؛ عندما أخذ النظام المدني في الواقع المعاصر يؤدي الوظيفة نفسها، ولكن بمهارة أكبر بما لا يقارن. ومن هنا، فالإشكالية الراهنة تكمن في بقائها ـ بعد عصرها ـ فاعلة في السلب لا في الإيجاب. وسلبيتها ـ وهي عند التقليدي إيجابية ـ أنها تُرسّخ قيمها الماضوية في واقع يُرَاد له أن يكون عصرانيًا. ولا شك أنها في سياق محاولتها ترسيخ قيمها، تلغي ـ بالضرورة ـ قيمة الفرد في سبيل قيم الجماعة، كما أنها ـ بوصفها نظامًا له طبيعته الخاصة ـ تخترق النظام المدني، وتُربك سُلّم القيم الذي تضعه المدنية المعاصرة لحاجاتها الحضارية؛ فيقع الصراع بين نظامين مختلفين غاية الاختلاف في المبدأ والوظيفة، مما يؤدي إلى أن تأكل القبيلة مؤسسات المجتمع المعاصر من أطرافها. وبهذا تتآكل الحضارة التي نسعى لاستزراعها؛ وهي ما زالت لم تستوِ على سوقها بعد.

إن المدنية المعاصرة ـ وهي صانعة الفرد وقيمه، والضامنة لها ـ لم تكن إلا المولود الشرعي لعصر العقل (عصر التنوير)، الذي منح الفرد وجوده عندما منحه حريته الفردية. وبهذا لا مدنية بلا فردية، ولا فردية بلا حرية، ولا حرية بلا عقل. فالعقل ـ وحده ـ هو الذي يمنح الإنسان وعيه المستقل، ومن ثم إرادته الحرة التي يُحقق بها تفرده. ولكن لا سبيل إلى العقل إلا بهضم تراث العقل، وتمثله، أيًا كانت هويته، إن كان له من هوية غير الهوية الإنسانية التي منها بدأ وإليها يعود.

2 ـ 12 ـ التعليم وصناعة الإنسان

يحتل التعليم موقعًا محوريًا في حياة الإنسان المعاصر، سواء من جهة الحيز الذي يأخذه من اهتمام هذا الإنسان، أو من جهة مستوى التأثير الذي يمارسه على حياة الإنسان، كفرد وكجماعة. ولا زال للتعليم هذا التأثير؛ رغم مزاحمة الوسائط الثقافية الأخرى له، تلك الوسائط الحديثة التي سلبته احتكار التأثير، ولكنها لم تسلبه الدور الريادي في تشكيل وعي الإنسان.

أثر التعليم في تشكيل الإنسان، نابع من كونه الأشد كثافة، والأطوع للتنظيم الذي يُراد به أن يكون تأثيرًا موجّهًا. ربما تفوقه بعض وسائل الإعلام في درجة التأثير، وخاصة الفنية منها، من حيث كونها الأقدر على مخاطبة اللاوعي في الإنسان. لكن، لا يمكن أن تمتلك ما يمتلكه التعليم من عناصر البرمجة التي تحتكر شطرًا من حياة الإنسان، والتي تستفيد من هذا الاحتكار، في قدرتها على زرع المقدمات الأولية، في المواقع الزمنية/العمرية التي تضمن لها أعلى درجات التأثير.

صناعة الإنسان، لا شك أنها هدف كل تعليم، أو يجب أن تكون هدف كل تعليم. وأنا هنا لا أقصد بصناعة الإنسان، إعداده من ناحية المعلوماتية والتدريب؛ ليكون فاعلًا في التنمية، وإنما أقصد صناعة الإنسان في الإنسان؛ عبر استنطاق الأبعاد الإنسانية التي ينطوي عليها الإنسان ابتداء في فطرته الأولى، وعبر وضعه في تماس مباشر وفاعل مع أحدث الخطابات الإنسانية المعاصرة، القادرة على وضعه ـ وعيًا ـ في السياق الإنساني العام.

إن إحدى أهم التحولات التي طرأت على الحياة الأوروبية في أواخر العصور الوسطى، وأحدثت أثرها الكبير على مجمل الوعي الأوروبي، كانت حركات التمرد على الحقبة السكولائية (المدرسية) التي كانت خاضعة ـ بصرامة ـ لإيديولوجيا الكنيسة الكاثوليكية، والتي لم تكن مجرد نظام تعليمي فحسب، وإنما كانت ـ أيضًا ـ طريقة خاصة في الرؤية، معززة بهذا النظام التعليمي التقليدي. ولهذا، كان الخروج على هذا النمط التعليمي المؤدلج، الذي لم يحفل كثيرًا بالإنسان، إلى نمط من التعليم آخر، نظام أكثر حرية، وأوفى للبُعد الإنساني، بداية الانبعاث الحضاري المجيد.

للأسف، لا زال صوت الإنسان ـ كقيمة ـ خافتًا في مناهج التعليم العربية والإسلامية؛ لحساب الإيديولوجيا. لا زال الإنسان ـ في أحسن الأحوال وأفضل التقديرات ـ يصنع كآلة تنموية وسلطوية، موجهة لخدمة الشعارات القوموية والإسلاموية، إلى درجة التضحية بالإنسان.

طبعًا، لا يمكن لأي تعليم أن يتجاهل الأبعاد الإيديولوجية تمامًا، وإنما

الإشكال في هذا الاحتواء الإيديولوجي، الذي يتجاوز المقدار الضروري لتشكيل نوع من الهوية الضرورية للتماسك الداخلي، إلى استبعاد الإنسان، بتحويله من هدف أولي، إلى وسيلة قابلة للتوظيف الإيديولوجي في كل آن.

صناعة الإنسان الواعي بإنسانيته، يمكن أن تقوم بها كثير من الوسائط التعليمية والتثقيفية. لكن، تبقى الوسيلة التعليمية التي تمارس تأثيرها بمنهجية واضحة، هي المسؤول الأول ـ وليس الوحيد ـ عن صناعة الإنسان. وفي تقديري أن هذا يمكن أن يتمّ في محورين:

الأول: صناعة وعي الفرد بإنسانيته، أي إنه جدير بالحياة وبالكرامة، بمجرد كونه إنسانًا، وأن قيمته تتحدّد بوجوده الإنساني، بعيدًا عن أي اعتبارات أخرى؛ لأنها ـ مهما كانت أهميتها ـ تبقى اعتبارات ثانوية، لا يجوز جعلها أساسًا في التمييز بين إنسان وآخر، لا على المستوى القانوني، ولا على المستوى الوجداني.

إن معظم الأجيال التي صنعها التعليم العربي والإسلامي، ليس لديها وعي حقيقي بإنسانيتها. لم يقم التعليم لدينا على أساس مرتكزات إنسانية، تزرع القيمة داخل كل فرد، بحيث يصبح مدركًا للمستوى الأولي الذي تتحدد به ماهيته كإنسان. ولهذا، فكثيرًا ما يصطدم بمستوى التقدير الإنساني الذي يواجه به في بلدان العالم المتحضر؛ لأنه لا يحاول تفسير هذا التقدير من خلال الجذر الإنساني، فهذا ما لم تقم الوسائط التعليمية بهمة التوعية به، وإنما يحاول تفسيره بأبعاد أخرى مضللة (تفسير مؤامراتي في الغالب)، قد تقوده إلى مواقف الحيرة بين الموقف الإيديولوجي المسبق، والسلوكي الراهن.

المحور الثاني: صناعة وعي الإنسان بإنسانية الآخر. ولا شك أن هذا غائب عن استراتيجية التعليم إلى درجة كبيرة. فإذا كان التعليم في العالمين: العربي والإسلامي، قد يعزّز من قيمة الأنا الجمعية، وهذا بدوره قد يسهم ـ ولو بصورة متواضعة ـ في تعزيز قيمة الفرد، فإن استحضار الآخر بوصفه كائنًا إنسانيًّا مضارعًا لإنسانية الأنا، لم يوجد بعد في ثقافتنا، فضلًا عن أن يستحضر في منهجية التعليم.

إن تعزيز الوعي بالإنسان كقيمة، مسألة لم تعد ثانوية، بحيث يتمّ تركها للمناشط الثقافية والإعلامية الموسمية وشبه الموسمية. كما لا يمكن أن تكون خاضعة لتحولات العلاقة بالآخر، بحيث يتمّ استبدالها تبعًا لظروف الصداقة أو العداوة؛ لأن هذا الاستبدال وهذا التحول يزعزعان التصوّر الأولي للإنسان.

استحضار الآخر في بعده الإنساني المجرد من أية اعتبارات أخرى، ليس سلوكًا إنسانيًّا تجاه هذا الآخر فحسب، وإنما هو شرط أولي لوعي الذات بإنسانيتها المجردة من بقية الاعتبارات الطارئة. لا يمكن أن أنادي بإنسانية خاصة بالذات، وأنا أتحدث عن الإنساني المجرد. فمن شروط صناعة الإنسان داخل الإنسان، أن يتمّ وعيه بالإنسان مجردًا، وخاصة إذا كان هذا الإنسان من خارج دوائر الأنا؛ لأنه في مثل هذه الحال، سيكون وعيًا بأقصى درجات التجريد الإنساني.

البداية لا بدّ أن تكون من خلال نزع التصوّرات السلبية للآخر، تلك التصوّرات التي تقع في البنية العامة للمناهج، أو تلك التي تقع في مفردات جزئية، تصف الآخر بصفات سلبية، لا من حيث كونها مجرد توصيف، وإنما من حيث كونها تجريدًا له من القيمة الإنسانية، أو ـ كما هو في كثير من الأحيان ـ انتقاص من هذه القيمة إلى درجة انعدام الفاعلية في السلوك الإنساني المباشر.

لقد تحدّث كثيرون عن هذه التصوّرات السلبية عن الآخر، وبيّنوا أثرها المدّمر على العلاقات الإنسانية بين الشعوب، خاصة في هذا العصر الذي أصبح الاحتكاك بين الشعوب ليس استثناء، وإنما هو الأصل. ومع كثرة الحديث عن هذه التحيزات، إلا أنها لا زالت حاضرة في صلب المنهجية التعليمية (وخاصة الدينية ذات الطابع السلفي)؛ لأن مناهجنا لم تحسم أمرها بعد، وتحديدًا فيما يخصّ أنسنة التعليم الديني وما يتقاطع معه من حقول المعرفة التراثية.

استحضار الآخر، ببعده الإنساني الحي، وليس بمجرد التصوّر الجامد، الذي لا يتجاوز به كونه (آلة تصنيع)، سيترك أثره الإيجابي على عملية خلق الإنسان في الوعي؛ لأن جزءًا من التشوهات التي تطال صورة الآخر، تنبع من

كون الوعي به (الآخر) لم يُوضع في تقاطع مع وعي الذات بنفسها. الوعي بأن الآخر هو الأنا إنسانيًّا، هو انعكاس الأنا، يعزز البُعد الإنساني في تصوّر الآخر، كما أنه يدعم ـ في الوقت نفسه ـ الاعتزاز الذاتي، من خلال تعزيز المجرد الإنساني في طرفي العلاقة بين الأنا والآخر.

التعليم ليس مجرد صناعة مهارة في هذا المجال أو ذاك، وإنما هو قبل ذلك وبعده، صناعة إنسان. ولا قيمة لأي شيء؛ عندما لا يكون الإنسان حاضرًا فيه كقيمة أولى. وإلى أن تتمّ برمجة التعليم على هذا الأساس الإنسان، فإن هناك كثيرًا من الإمكانات التي يمكن توظيفها لتحقيق هذا الهدف، سواء كانت من داخل التعليم، أو من خارجه. فلا بدّ أن نتضافر على صناعة ثقافة تحترم الإنسان في الآخر؛ لنستطيع احترام الإنسان فينا.

2 ـ 13 ... حتى لا يموت الإنسان فينا:

2 ـ 13 ـ 1 ـ مجتمعات الطفرة.. حتى لا يموت الإنسان

تستحق مجتمعات الطفرة، أو ما بعد الطفرة ـ كما يحبّذ بعضهم ـ أن تأخذ حظًّا أوفر من القراءة، بوصفها ظاهرة استثنائية في تاريخ الخليج من ناحية، واستثنائية من حيث موقعها في سياق الجغرافيا التي تتموضع فيها اجتماعيًّا وثقافيًّا. لهذا، فهي في كلا السياقين: التاريخي والجغرافي، تشدّ الانتباه، بقدر ما تفرز نوعًا من الإشكال النوعي الذي تتعذر مقاربته من خلال الإشكالات العامة في الثقافيتين: العربية والإسلامية. وهذا يعني أنها حالة شبه خاصة، تستدعي قراءة شبه خاصة؛ وإن لم تكن معزولة ـ تمامًا ـ عن الإشكاليات الكبرى التي تواجهها الأمة جمعاء.

صحيح أن الطفرة المادية/النفطية، من حيث هي فائض اقتصادي (غير معقول اقتصاديًّا)، لم تكن محدودة بحدود الخليج، وإنما امتد أثرها الاقتصادي/الثقافي ـ غير المباشر ـ إلى المجتمعات العربية الأخرى، خاصة المجتمعات المؤسسة للمجتمع العربي الراهن، ثقافيًّا وسياسيًّا. لكن، ومع استحالة الفصل بين مستويات التأثير، تبقى الظاهرة (الخليجية) هي الأشدّ

سطوعًا. ومن ثم، فقراءتها تعني ـ بالضرورة ـ قراءة ما ليس بخليجي، مما هو من صنع الخليجي ولو على سبيل متتاليات التأثر والتأثير.

هكذا، تصبح المقاربة للشأن الخليجي، في بُعده (الطفروي) مقاربة لظواهر منداحة على امتداد العالم العربي. والإدانة أو الإشادة ـ إذ لا وجود للحياد حقيقة؛ رغم كل ادعاء ـ التي تطال هذه الظواهر (الطفروية) لا بدّ أن تطال كل عربي آخر، مارس ـ أو مورس عليه ـ (التخليج) أو (الخلجنة)؛ لأن الأنساق الثقافية ـ تكاد ـ تكون واحدة. فإذا اصطدم الأثر الاقتصادي (الطفرة ما وراء الطفرة) بالثقافة ذاتها، أو بإحدى صورها، فلا بدّ أن يكون الإشكال الذي ينبعث من خلال ذلك متماثلًا، أو ـ على الأقل ـ متشابهًا.

إذن، فالأمر ليس مجرد وقائع متعينة في هذا المكان أو ذاك، بل ولا ظواهر تقف عند حدود هذه الدولة أو تلك، وإنما هي ـ رغم الوقائع المتعينة، والظواهر التي تكاد الحدود الجغرافية أن تؤطرها ـ حالة ثقافية، تستدعي التدخل الثقافي (بالمفهوم الأوسع للثقافة)، خاصة عندما تكون تلك الحالة الثقافية المؤسسة للإشكال، ذات ارتباط مباشر بالإنسان، الإنسان كقيمة، فضلًا عن الإنسان كوجود.

من هنا ندرك أن هذا الاستنفار لإنقاذ الإنسان من الموت، ليس خوفًا من اختفاء الإنسان ـ جسدًا/عَيْنًا ـ من عالمنا، وإنما هو خوف من اختفاء الإنسان ـ كقيمة إنسانية ـ من هذا العالم، إذ إن اختفاؤه ـ كقيمة ـ من عالمنا، يعني ـ بالضرورة ـ اختفاؤه من داخلنا، من ذواتنا. أي إن تراجع قيمة الإنسان لدينا خارج ذواتنا، يؤدي إلى تراجعنا إنسانيًّا؛ من حيث رؤيتنا لأنفسنا. فالاعتداء على إنسانية الإنسان خارج إطارنا، هو اعتداء ـ صريح ـ عليه فينا. والدفاع عنه هو دفاع عن إنسانيتنا التي لا يمكن فصلها عن كليات الإنساني.

إن مأساة الطفرة ـ رغم كل إيجابياتها ـ تكمن في أنها جعلت الثقافة الاجتماعية ـ مهما كانت متردية في مستواها الإنساني ـ متحكمة بمصائر الملايين، وبموقعهم الإنساني الذي لا تكفي القوانين ـ وحدها ـ لضمانه. بعد الطفرة، أصبح ـ أو كاد أن يصبح ـ كل فرد من مجتمعات الطفرة متحكمًا في فرد أو مجموعة أفراد، من خلال فيضان الأيدي العاملة التي شقيت بأبخس الأثمان.

رغم أهمية القوانين والأنظمة واللوائح التي تحدّد الإطار الذي يتمّ فيه التعامل بين العامل والمعمول له، ورغم أن كثيرًا من هذه القوانين والأنظمة تستدعي إدخال تعديلات جذرية عليها، إلا أن هذه التعديلات ـ رغم أهميتها ـ لا تكفي وحدها لتحقيق المستوى الإنساني من التعامل الذي نطمح إليه؛ لأن جزءًا كبيرًا من هذا المستوى الإنساني تتحكم فيه الثقافة العامة للمجتمع، أكثر مما تتحكم فيه القوانين والأنظمة والتشريعات.

بدون رفع الحساسية الثقافية تجاه الإنسان إلى درجات عليا؛ تصبح القوانين محدودة الفاعلية؛ لأن المجتمع ـ وبإيحاء من ثقافته العامة غير المؤنسنة ـ سيعمل على تعطيلها، أو سيتفنن في الالتفاف عليها بأنواع الاحتيال. هناك فرق بين أن يكون المجتمع متضافرًا ـ في عمومه ـ على خدمة اللوائح التي تحمي الإنسان، وبين أن يكون هذا التضافر متوجهًا نحو تعطيل هذه اللوائح؛ لصالح لوائح غير مكتوبة، ولكنها المحفورة في أعماق الوعي الاجتماعي.

مثلًا، الانتهاك المُتمثّل في إساءة معاملة (خادمة!)، كإلزامها ـ قسرًا ـ بساعات عمل تتجاوز العشر ساعات يوميًا. هذا العمل؛ مهما أدانه القانون، وجرّمته الأنظمة، لا يمكن الحد منه من غير وعي بمستوى هذه الجريمة. من يراه مجرد (تجاوز/خطأ) لا يستحق غير (ترحيل) العاملة!، يختلف ـ جذريًا ـ عن الذين يرونه جريمة تستحق عقوبة السجن لسنوات قد تطول. عندما يحدث هذا في مجتمع لاإنساني، فإنه سيتضافر مع المجرم ضد الضحية؛ لأنه يرى أن العقوبة ـ فيما لو كانت رادعة ـ عقوبة مبالغ فيها، وأن لا وجود لجريمة أصلًا، بل ربما ينتقل ـ فيما لو كان متعانقًا مع ثقافة التوحش ـ إلى إدانة الضحية، ورميها بسوء الأدب مع السيد، ومن ثم استحقاقها للعقاب الرادع، الذي يتمّ تحويله ـ بعد الرحمة ـ إلى عقوبة الترحيل.

هذا المثال ليس مجرد مثال!، وإنما هو نمط مكرور لسياق حاضر وحي في عالمنا الاجتماعي. ومع أن الأمر ليس مقصورًا على العاملة (الخادمة) كأنثى، بل يتجاوز ذلك إلى حقوق العمال كافة، إلا أننا نعتمد التركيز على الجانب الأضعف منها، والأشد تهميشًا في (طبقات!) العمال في الخليج. فعلى الرغم من ظروف العمال الذكور؛ فإن مأساة العاملة في الخليج تتحدّد في

أنها أشبه بالأسيرة التي لا يسمح لها بمفارقة مكان العمل؛ إلا بإذن من الطرف الثاني (صاحب العمل). ومن ثم لا يمكن لها أن تباشر حقوقها، ولا أن تصل شكواها، فضلًا عن أن تتمكن من متابعة الشكوى، وإثبات الوقائع.

إن هذه ظاهرة خليجية بالدرجة الأولى. ومن ثم، فلا ريب أن توصيف المجتمع الخليجي بأنه مجتمع مخدوم، ليس توصيفًا ظالمًا؛ خاصة عندما نعرف أن أعداد العاملات (الخادمات!) في الخليج، ليس بالآلاف، وإنما بالملايين. ونحن يجب أن ندرك أن اتصافنا بهذه الصفة هو شيء في غاية السلبية، وعلينا أن نعترف بذلك صراحة؛ كشرط أولي للتصحيح.

إن مَن يرى أفواج العاملات (الخادمات) في مطاراتنا، تلك الجحافل التي تأتي على هيئة قوافل لا أول لها ولا آخر، ثم لا يحس ـ إنسانيًا ـ بمستوى حادّ ومُمض من الخزي الذي يتلبسه؛ بوصفه طرفًا في هذا التشويه المتعمد للإنسان؛ فعليه أن يقدّم استقالته من النوع الإنساني.

لا يخفى علينا أن هناك تحركًا إنسانيًا بدأ يدبّ في جسد المجتمع الخليجي مؤخرًا، يعمد على علاج هذه الظاهرة، سواء بتحجيمها كظاهرة، أو في إصلاح القوانين التي تنظمها. وهذا واضح في مستوى الاهتمام الإعلامي الذي بدا يظهر مؤخرًا في منحاه الإنساني الذي لا يقتصر على المنحى التقليدي في تناول هذه الظاهرة، من حيث التأثير السلبي لـ (الخدم!) على الناشئة، وإنما بالتركيز على المنحى الآخر والأهم والأخطر، وهو: تأثيرنا أو خطرنا ـ نحن ـ على (الخدم!).

يوم الأحد الماضي قدمت الفضائية الكويتية (الرأي) في برنامجها الثقافي الاجتماعي (وراء الأبواب) مسألة حقوق العاملات (الخادمات!) في الخليج عامة، والكويت عامة. وكان البرنامج يتغيّا الإنسان في مؤداه العام. ورغم أن ضيوف البرنامج ـ كمسؤولين ـ حاولوا تشعيب القضية الأساس إلى مفردات لا تحمل الهم الإنساني، إلا أن مقدمة البرنامج كانت تشدّ ـ بذكاء ووعي بالهدف ـ كل مفردة إلى غاية الإنسان. بل لقد كانت صريحة ـ بعد كل محاولة من قبلها لتوجيه البرنامج/ الضيوف ـ إلى أن القضية قضية: إنسان.

إن هذا البرنامج، وأمثاله ـ ولا زلنا نأمل المزيد إعلاميًا وثقافيًا ـ يرفع

العتب عنا قليلًا، ويزيح عن كواهلنا ـ إلى حدّ ما ـ جريرة الإقرار الضمني بواقع كهذا الواقع المأساوي الذي عكسه البرنامج. فالبرنامج ـ وهو فريد في سياقه ـ ألقى شيئًا من الضوء الفاضح على هذه الإشكالية الإنسانية التي تكاد أن تطال كل بيت خليجي. إنها ليست مسألة هامشية، كما أن محاولة تهميشها هي محاولة لاإنسانية، بحدّ ذاتها. لقد ذكر أحد ضيوف البرنامج أن عدد العاملات (الخادمات) في دولة الكويت خاصة، بلغ (503000) أي إنها أكثر من نصف مليون واقعة (إنسانية!) في بلد خليجي واحد: الكويت، فما بالك بغيره من بلدان: مجتمعات الطفرة.

هذا الكم الهائل من العاملات، يطرح تساؤلات حول الحاجة الحقيقية لكل هذا العدد، كما يطرح تساؤلات إنسانية، تبدأ من مستويات الأجور المتدنية التي لا تتجاوز (مائة وخمسين دولاراً؟!)، إلى حقوق تحديد ساعات العمل، مرورًا بحقوق (حسن المعاملة) التي تكفل الحدّ الأدنى من شروط العيش الاجتماعي الكريم، فضلًا عن ضمانات حقيقية، تمنع من الاعتداء ـ بأنواعه ـ وترتب عليه عقوبات رادعة، كما هي الحال في بلدان العالم المتحضر.

إنها مسألة إنسانية، لا بدّ من تناولها صراحة. ومع أن التغطية الإعلامية بدأت ـ مؤخرًا ـ تعالج هذه القضية، ولو على نحو خجول، ومتردد، وخائف أيضًا، إلا أن المعالجة الثقافية الصرفة لا زالت نائية باهتماماتها عنها. قد تكون التغطية الإعلامية لهذه المسألة ـ في أكثر صورها وليس كلها ـ تتعمد الإثارة الإعلامية أكثر مما تتعمد تجذير الإنساني في وعي المجتمع. لكن، مسؤولية الثقافي إنسانيًا أعظم من مسؤولية الإعلامي. وازوراره عن هذه القضية، أو تهميشه لها يعني أن ثقافته ثقافة براغماتية، وآنوية في الوقت نفسه؛ لأنه لا يتماس إلا مع القضايا التي تهم الأفراد المؤثرين في المجتمع؛ من حيث أثرهم المادي والمعنوي في (تتويجه) ثقافيًا، وربما اجتماعيًا.

قضية الإنسان كُلٌّ لا يتجزأ. لا يمكن أن يناقش المثقفون قضايا الإنسان، من حريات وحقوق، ومن أنظمة اجتماعية وسياسية، تستهدف حفظ حقوق الإنسان العربي/المسلم، بينما يسكتون، بل وربما يتواطؤون على السكوت، عن الحقوق الإنسانية لفئة تعيش في صلب مجتمعهم، بل وداخل بيوتهم.

فتأسيس وعي الإنسان بإنسانيته، يستحيل تحقيقه عبر وعي تصنيفي، يجعل من الإنسان أنواعًا من الإنسان؛ لأن مثل هذا يقضي على الوعي بالإنسان من أساسه. وعندما ينشأ، فإنه ينشأ مشوهًا، يعتمد التمايز، ومن ثم فهو ينشأ نشأة لاإنسانية، حتى وهو يتغيّا الإنسان.

توعية المواطن بحقوقه كمواطن مساوٍ في الحقوق لجميع المنتسبين لوطنه، وبإنسانيته كإنسان، له الحق في اختياراته، وتحديد مصيره، لا ينفصل ـ بحال ـ عن توعيته ـ في الوقت نفسه ـ بأنه مساوٍ ـ إنسانيًا ـ لكل إنسان، حتى العاملات المنزلية (الخادمات!) في بيته، وأنه متى تنكر لهذه الحقيقة، أو تناساها، أو لم يعمل بمقتضاها، فإنه يجرح وعيه بإنسانيته وكرامته؛ قبل أن يجرح إنسانية الآخر الذي يتعامل معه بوصفه إنسانًا أرقى!.

القبول الضمني بتراتبية الإنساني ـ من حيث وضعه الإنساني الأولي ـ إذا ضمن لصاحبه نوعًا من الامتياز في موضع؛ فإنه ـ حتمًا ـ يضعه تحت طائلة التمييز في موضع آخر؛ لأنه تسلسل منطقي غير قابل للاختراق. فمن يؤمن بوجود إنسان أدنى منه في المستوى الإنساني، لا بدّ أن يؤمن بوجود إنسان أرقى منه إنسانيًا، وعليه أن يدفع ثمن هذا الإيمان من كرامته وإنسانيته.

لا بدّ من إضاءة هذه الحقيقة ثقافيًا. كما لا بدّ أن تتضافر أطياف الثقافي لترسيخ البُعد الإنساني في مجتمعاتنا. وإذا كنا نلوم التقليديين في تأكيدهم الدائم على مسائل هامشية في الديني، ونطالبهم باستحضار الإنسان كقيمة في خطابهم، فإننا نلوم ـ وبدرجة أكبر وأشد ـ الخطاب التقدّمي بكافة أطيافه، على تأكيده المتكرر للمسألة الإنسانية في المستوى السياسي، بينما هو لا يلتفت إلى هوامش الاجتماعي، خاصة عندما تخرج هذه الهوامش عن نطاق المواطنة.

وإذا كان اللوم موجهًا للكل، فإن الخطاب التقليدي قد يمتلك نوعًا من العذر في إهماله لهذه المسألة؛ بوصفه خطابًا ينبع من وعي تاريخي لم يتجذر الإنساني فيه، بل ربما كان معاديًا للإنسان. بينما الخطاب التقدّمي ـ بأطيافه ـ يمتاح من خطاب التنوير الذي جعل المسألة الإنسانية على قمة أولوياته، بل هي محور الرؤية التنويرية التي لا ينفك من أسرها ـ أو على الأقل ـ من إيحائها ـ أي من أطياف الخطاب التقدّمي؛ لأنه خطاب ـ في أساسه ـ إنساني.

نحن نريد قوانين رادعة تحمي (وليس شرطًا أن تصل عقوبة الإساءة إلى الثلاثين سنة سجنًا، فنصفها ربما تكفي!) وثقافة اجتماعية تعضد هذه القوانين، وتكفل لها الفاعلية على أكمل وجه. يستحيل توفير حماية قانونية للمهمش الذي يقع في مستويين من التهميش: (الأنثى/الخادمة)، في ظلّ ثقافة تؤسس للتهميش، أو تتسامح معه. إنه لمن العبث أو الخداع أو الجهل الفاضح، أن تكون الأنظمة تحمي؛ بينما الثقافة تعتدي.

2 ـ 13 ـ 2 ـ... ويبقى الإنسان

عندما ظهرت العقلانية الغربية بوجهها الأشدّ جلاءً (الديكارتي)، قبل ما يناهز الأربعة قرون، كان العمل الأسمى الذي نهضت به، أنها جعلت الإنسان محور اهتمامها، فأصبح الفكر ـ مهما تنوع وتشعب ـ من الإنسان وإلى الإنسان، فهو (الإنسان) المصدر والغاية، في مسيرة العقل الأوروبي.

وإذا كانت بدايات هذا العقل قد تلبّست ـ عن وعي أو لا وعي ـ باللاإنساني الذي تسرّب إليها من مخلفات القرون المظلمة، فإنها لم تنفك عن السير في مضمار جهاد طويل وشاق، حتى استطاعت أن تتخلص ـ نسبيًا ـ من بقايا عصور الظلام، فقضت بذلك على معظم العقبات التي كانت تقف في سبيل تحقيق الكرامة الإنسانية للإنسان.

ولا شك أن هذه المراجعة التي مارسها العقل ـ ومازال يمارسها ـ على مشروعه، هي من صميم طبعه، ومن أنجع خصائصه. فالعقل بطبعه، ناقد، متسائل، يبحث عن الإنساني في كل طريق يسلكه، وفي كل مَعلم لم يقف عليه من قبل. وكل ذلك من أجل أن يرتقي الإنسان بارتقاء العقل، إذ لا رقي مع عقل كسيح، أو حتى مع عقل متلبس باللامعقول.

لقد كانت الفلسفة بأفقها الأرحب، وتسامحها اللامحدود، وقدرتها الفائقة على الاستقبال والإرسال، وبراءتها النسبية من اليقينيات المطلقة، هي صاحبة الفضل في قيادة الفكر الأوروبي إلى الإنسان. ذلك أنها ربطت الوجود بالفكر، فارتبط الفكر بالإنسان. وبهذا أصبح الهم الإنساني لا يغيب عن الذات المفكّرة، مما جعل هذا الهم الإنساني يتصاعد، مكتسحًا الوعي الجماهيري،

حتى أصبح - بعد قرنين من النضال الفكري والاجتماعي المُتواقت - واقعًا متعينًا، تجلت قسماته الحادة في - وبعد - الثورة الفرنسية، إذ أصبح واقعًا - بعد أن كان في سابق عهده فكرًا متعاليًا -، واقعًا يبحث عن منافذ لتعيّنه في التشريعي، والقضائي، ومن ثمَّ - إلى حدّ ما - في التنفيذي.

حدث كل هذا ويحدث، في الوقت الذي نجد فيه العقل الجمعي الأوروبي ينسب الفضل في هذا البُعد الإنساني - الذي تحقق له بعد صراع طويل مع اللاإنساني - إلى العقل وحده. وهذا ما جعله يتخذ العقل مرشدًا ودليلًا فيما استقبل من أيامه، فيتعامل مع اللامعقول بوصفه استراحة رومانسية من عناء العقل، ويقف بالمرصاد لكل من يريد أن يجنح به إلى عوالم موهومة، تسلبه عقله؛ لأنها في الأخير تسلبه إنسانيته (وجوده)، وتبقيه في عراء الجاهلية الجهلاء، فيعود وقد فقد الهوية التي منحه الله - عزَّ وجلّ - إياها، تلك الهوية التي تعرّفه، أنه قبل كل شيء، وبعد كل شيء: إنسان.

إننا نجد الإنسان في ثقافة العالم المتحضر قد أصبح قيمة بذاته، لا بصفة طارئة عليه، فأصبح مثقف ذلك العالم - أعني المثقف الحق، لا المهرج السياسي - يرى العالم، بل والوجود كله، من خلال الإنسان، لا من خلال الأرض، ولا الثروات، ولا الإيديولوجيا، إذ هو يعي - بتجذر البُعد الإنساني فيه - أن لا قيمة لهذه الـ (أشياء) إذا فُقد الإنسان.

هذه الروح التي تُبنى بالإنسان وللإنسان، هي ما يفتقده المثقف العربي - إلا فيما ندر أقصد المثقف الإيديولوجي الذي يُصرّ في ظلّ ثقافته الشعاراتية - مُنتجًا لها ومستهلكًا - أن يقيم بناءه على حساب الإنسان. ولا أدري لمن يكون هذا البناء، بعد التضحية بالإنسان.

لقد تكشف خطاب المثقف العربي والإسلامي في الأزمة العراقية الراهنة، عن غياب الإنسان، على اختلاف في مستويات الغياب. وبصرف النظر عما يصرح به هذا الخطاب (إذا المهم ما يكمن خلف المصرَّح به، والمعلن عنه، فهو بوصفه نظامًا، يهمنا منه المحصَّل النهائي)، فإنه في أعماقه يتَجاهل الإنسان، ويهتم بالتاريخ، وبالفكرة، وبالقيمة، وبالأرض، وبالثروة، مدعيًا أنه

لم يهتم بها إلا من أجل الإنسان. وفاته ـ جاهلًا أو متجاهلًا ـ أنه بهذه المعالجة جعل الوسيلة غاية، والغاية وسيلة. وهذا مصدر تأزمه الذي يُلازمه على كل حال.

ولئن كان تأزم الإعلامي في هذه الأزمة أمرًا يمكن الاعتذار له (بعُذر يُدان به ابتداء!)، لكونه أسير الوعي الراهن، فإن تأزم الثقافي ـ وهو الذي يفترض فيه أنه يملك بُعدًا تاريخيًا/إنسانيًا يمكن أن يعصمه من الوقوع في المتشابه والمكرور من الوقائع اللاإنسانية، وبُعدًا مستقبليًا، يمنحه الحدّ الأدنى من الموضوعية ـ يكاد يكون الوجه الأوضح دلالة على الخلل الكامن في أنساق الثقافة العربية، كما أنه الأشد إحباطًا لمرتادي أطروحات الهم النهضوي.

قد كان يفترض في الممارسة الثقافية أن تنظر إلى المشكل الآني بعقلانية متجردة، تنأى عن العواطف الآنية، التي ـ إذا ما سُمح لها بالتمادي ـ فقد تُنتج الأزمات أكثر مما تسهم في حلها. هذا ما كان متوقعًا من المثقف العربي في هذا السياق. غير أنا وجدناه ـ في الغالب الأعم ـ لا يتجاوز في مواقفه من الأحداث الأممية، أو القومية، ذهنية رجل الشارع، الذي لا يمتلك أمام هذه الأحداث الساخنة إلا عاطفة صادقة، تُوجّهها وتؤججها خُطبُ الديني والقومي والوطني.

وإذا كان من المفهوم أن يتقدّم بالعاطفة المجنّحة من لا يملك سواها؛ فيعذر ـ إذ لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها ـ فإن من يملك، أو يدّعي أنه يملك ما يتجاوز به ذهنية رجل الشارع، ثم لا يتقدّم إلا بعاطفة هوجاء أو بلهاء، لا يمكن أن يعذر بحال، لأن ضرره ـ في مثل هذا السياق ـ يتعدى ذاته، فهو لا يُعبّر عن عاطفة خاصة لا يتجاوز أثرها نطاقه الخاص، وإنما يقوم بعمل تضليلي عام، عمل تضل به الأمة من ورائه؛ لتواصل مسيرة الانهيار.

هكذا وجدنا المثقف في هذه الأزمة يصدر أحكامًا قطعية، أحكامًا صدرت عن انفعال حاد، يصدرها هذا المثقف، وكأنه قد امتلك الحقيقة من أقطارها، مع أن هذه الأزمة من أشدّ الأزمات تعقيدًا، وأحوجها إلى إعمال العقل، وتوظيف المنظومة الثقافية بكافة تنويعاتها وأبعادها.

لا شك أن المثقف العربي الذي يفترض فيه الارتهان إلى شرطه الثقافي، قد تجاوز هذا الشرط، وهو بمثل هذه الأحكام القطعية قد احتكم إلى عاطفته، ولم يحتكم إلى ثقافته، إلا أن تكون ثقافته ليس لها من الثقافة إلا اسمها (أي ليس لها حظ من الانتظام العقلي)، فيكون احتكامه إليها ضربًا من العبث؛ لأنها ـ حينئذٍ ـ تصبح موجَّهة، وليست موجِّهة، مفعولة، لا فاعلة. وهكذا تكون (ثقافة!) التلفيق التجميع.

في مثل هذه الحال؛ هل يصدق على هذا المثقف العربي الشعاراتي، وعلى ثقافته التي يتعاطى بها مع الواقع في ظل هذه الأزمة، تلك الكلمة الرائعة لـ (هربرت سبنسر)، والتي يقول فيها: «عندما لا تُنسّق معرفة الإنسان فإنه كلما حصل على المزيد منها زاد ارتباك أفكاره»؟.

واقع الخطاب الثقافي لدينا يُجيب بـ (نعم). ولا شك أن خفوت الروح الفلسفي أو انعدامه عند كثر من مثقفي الأزمة الراهنة أحدث هذا الاضطراب، وفي هذا دلالة على أن غياب الممارسة الفلسفية ـ فضلًا عن غيابها القرائي ـ عن واقع ثقافي ما، يجعل من الثقافة أداة تجهيل، ومصدر حيرة واضطراب.

إننا ـ وإن كنا لا نريد أن نتشاءم ـ لا يسعنا أن نغضّ الطرف عن نسق ثقافي يمتد في العمق التاريخي لدينا، إذ لا بدّ أن نربط طبيعة ثقافتنا ـ ومن ثم مثقفينا ـ في وجهها اللاإنساني الذي يتعرى أمامنا كل يوم، بنسق لاإنساني ترسّخ في الماضي، وأصبح ينتج اللاإنساني في الحاضر. ولو أشرنا إليه على عجل لرأينا ملامحه تظهر في التردد أو التوقف عن الإدانة المُجرِّمة ـ من قِبَل المثقف ـ لنحر الإنسانية جهارًا منذ يوم حُجْر، والحرَّة، وكربلاء، ودير الجماجم...الخ. إن هذا وإن كان واقعًا ثقافيًا (قبل أن يكون وقائع واقعية) حدث في الماضي البعيد، إلا أنه ترسّخ بتكراره في صور شتى، وفي أزمان مختلفة، فأصبح نسقًا ثقافيًا عامًا، يتماهى مع الشعاراتي النافخ في أتون الأنا المهمومة بترميم عالمها المفتقد لبُعد حضاري يحفظ لها توازنها في الراهن.

من هنا، كانت صكوك البراءة والغفران للأنا الجماعية، لا تنفك تحُررها (الثقافة المثقف)، ملغية بذلك الإنسان، الإنسان بوصفه قيمة عليا، بوصفه معيارًا حاكمًا، بوصفه قيمة يجب أن تدور حولها وعليها جميع المواقف.

إن هذا النسق المترسخ إذا أخذناه في الاعتبار (نحاول فَهْمُ النسق كي نستطيع تغييره، والتعامل بحذر مع راهنه المستعصي، لا أن يكون عذرًا لمُعتذر)؛ استطعنا أن نفهم كيف تماهى الثقافي العام مع الحدث اللاإنساني، منذ قروننا الوسطى التي بدأت ـ للأسف ـ مبكرًا، مرورًا بهوجائية ستينيات القرن العشرين، وشعاراتها الإعلانية الكاذبة، التي كانت تخفي في (كواليسها) أبشع صور اللاإنساني، إلى تلك الصور المستنسخة (طبق الأصل!) في عالم العراق اليوم.

وإذا كان الخوف والرجاء، لمن أظلته هذه الغيمة اللاإنسانية الطاغية، زمانًا ومكانًا، قد يعتذر بهما المنحرف عن انحرافه، إن قال أو صمت، فإن من كان بمنأى عنها لا يسعه أن يركن ـ ولو قليلًا ـ إلى مسار التهوين من شأن الممارسات اللاإنسانية أيًا كان تمظهرها، حتى وإن كان تهوينه يجري بشكل غير مباشر، ومن أجل هذا الهدف النبيل أو ذاك.

ولعل نظرة المثقف العربي التي تتسم بقدرتها على قفز الحواجز الإنسانية التي كان ينبغي التوقف عندها، يظهر عُوارها في تعامله مع القضية العراقية الراهنة، وكأن المأساة الممتدة لأكثر من ثلاثين عامًا لا وجود لها، أو هي لا تصل مستوى أن تكون تهمة!. وكفى بهذا خذلانًا مبينًا.

يمكن أن نتخذ من المشهد العراقي الراهن نموذجًا للمقاربة الإنسانية المرجوة التي نأمل أن نواجه من خلالها إنسانيتنا، أو نصنع إنسانيتنا. فإذا كانت الحرب التي ناهزت الشهر لم تنته بعد (كتب هذا إبان الأيام الأولى لتحرير العراق من صدام حسين ونظامه 2003م)، فإن من الموضوعية أن يتمّ التفكير في ما هو كائن، لا في ما كان يُرجى ـ أو يجب ـ أن يكون. فنحن أمام أمر واقع، أو متوقع على ما يشبه اليقين. ولا بدّ أن نتعاطى بفاعلية مع ما يحدث، سواء على مستوى الفعل أو على مستوى القول. ولعل من الأمور التي يجب أن تأخذ في الاعتبار ما يلي:

1 ـ أن ننظر إلى الأحداث غير معزولة عن سياقها التاريخي، فنقرأها بوعي شمولي، بحيث نستشف صيرورتها وحتميتها في بعض جوانبها، بناءً على ما تقرره القوانين التاريخية. وإذا كان محمد عابد الجابري يرى أن القارئ

العربي يقرأ تراثه متذكرًا، فإنه يصف ما هو كائن. ولنا ـ بعد كل هذا ـ أن نصنع ما ينبغي أن يكون، فنقرأ ماضينا متفكرين لا متذكرين. وبهذا نستطيع تجاوز الماضي، والتخفف من أعبائه وعقده؛ لنصنع المستقبل على أعيننا.

2 ـ أن نقرّ ـ الإقرار لا يعني الرضى ولا الاستسلام ـ بالواقع مهما كان مؤلمًا، بدلًا من أن نحاول القفز عليه، أو إنكاره، إذ إن إنكاره لن يغيّر منه شيئًا، فنبدأ من رؤية موضوعية للواقع، رؤية تقرأ ما أمامها بلغة الأرقام لا بلغة الأوهام.

3 ـ الوعي بمستوى القدرة، فنفرق بين الممكن وغير الممكن، بحيث لا نُخدع عن أنفسنا ـ وكثيرًا ما نفعل ذلك ـ، فالأماني لا حدود لها، وتقديم القليل خير من الوعد بتقديم كثير لا يتحقق، وربما لن يتحقق أبدًا.

4 ـ الاستعانة بالعقل المقارن، فما حدث ويحدث ليس خيرًا كله، ولا شرًّا كله. وحِقب الاستعمار على كل ما فيها من مهانة، فتحت آفاقًا وأرست قيمًا، لم تكن لتكون لولاها. ويكفي أن نقارن بين حقبة استعمارية وبين ما تلاها من حقبة ثورية لندرك الفرق. هذا إن كانت الموضوعية وسيلتنا والإنسان غايتنا. وبطبيعة الحال، ليس هذا مني موقفًا منحازًا ينطوي على رأي محدد، وإنما هو دعوة للموضوعية في رؤية الواقع فحسب.

5 ـ المبادرة العملية للتخفيف من الواقع المأساوي، فكم رأينا من الدموع المتعاطفة مع الأخ العراقي، وكم سمعنا من الدعوات المتضرعة له، وكم رأينا من متحرق شوقًا للجهاد بجانبه ضد أعدائه الحقيقيين أو الوهميين. ونحن نقول لكل هولاء، بل وللإنسانية جمعاء: إن الجهاد ليس قوة إبادة فحسب، بل هو ـ أيضًا ـ قوة إحياء وبناء، فيا مَن كان يريد بذل حياته كلها في العراق، ابذل بضع سنوات من الجُهد في سبيل تنمية العراق، ويا صاحب الدمعة والدعوة والمال، بادر، وليبادر كل بما يستطيع. ولنكن عمليين في تعاملنا مع أزماتنا، لا أن نلطم الخدود ونشق الجيوب، على وضع ليس لنا فيه من خيار.

6 ـ يجب أن نحذر غاية الحذر في حال إسعافنا لإخواننا في العراق، من أن يكون ما نقدمه مشروطًا، أو منحازًا، سواء لدين، أو لمذهب، أو لطائفة، أو لعرق، أو لقومية. فمثل هذا الاشتراط ـ فضلًا عن وجهه

اللاإنساني ـ يُعقّد الإشكالية العراقية ويؤزم الأوضاع، أكثر مما يسهم في حلها، ولتكن جهودنا جهودًا إنسانية، من إنسان لإنسان، من غير أن نضع أي اعتبار لأية صفة أخرى مهما كانت أهميتها.

7 ـ يجب ألا تتصف مبادراتنا بالموسمية، تلك التي تحكم جلّ تصرفاتنا، ولنتحلَّ برؤية مستقبلية، لا تأسرها حدود الراهن، ولنتدرب على طول النظر، وامتداد النفس، بعد أن أودى بنا وبجهودنا قصرهما.

8 ـ ألا نتكل في رفع المأساة على الغازي الأميركي ذي العقل البراغماتي، ولا نتوقع منه أن يهتم (كمؤسسات إدارية، وليس كإرادات شعبية) بما يتجاوز مصالحه، فهو خال إلا من جشعه المادي، ألم يصف (بورديار) أميركا بأنها صحراء من اللامعنى؟!، فكيف يتمّ التعويل على كائن ذرائعي، يفتقد لأدنى حس إنساني، وخاصة في سياق معركة المصالح؟!. فالأميركي ـ أولًا وأخيرًا ـ أسير وجوده المادي، لا يبصر، ولا يريد أن يبصر، بل ولا يستطيع أن يبصر ما هو خارج هذا الوجود. والوعي بهذه الحقيقة ليس إضافة إلى قاموس الهجاء الأممي، وإنما هو وعي بحقيقة تستوجب العمل بمقتضياتها؛ إذا ما أردنا التخفيف من وقع المأساة.

وإذا كانت هذه الإشارات العابرة تهم ـ بالدرجة الأولى ـ من هو من خارج العراق، فإن العراقي في الداخل والخارج، لا بدّ أن يأخذ في اعتباره عدة أمور، لعل من أهمها:

1 ـ إدراك أن ما حدث في العراق نتيجة لسبب، وليس سببًا. وفرق كبير بين الحالين. فالاتفاق على هذا الأمر يعني معرفة الداء، ومن ثم، من أين يبدأ الدواء. أما جهله أو تجاهله، فلا يُؤدي إلى حلول عملية، بل سيؤدي ـ حتمًا ـ إلى تكرار المأساة؛ ما دامت أسبابها قائمة لم تحسم بعد.

2 ـ الوعي بالاختلاف الديني والمذهبي والقومي والعشائري، والتعامل معه بوصفه واقعًا لا يمكن القفز عليه أو التقليل من شأنه، وإنما ينبغي التعامل معه، ضمن القواسم المشتركة ـ وهي كثيرة، ومصيرية ـ، ومن ثم، محاولة تخفيف التعصب في الفكر أو السلوك، بحيث يتضاءل هذا

التعصب على المدى البعيد، مع تعميق الجانب الإنساني عند الفرد والجماعة قدر المستطاع.

3 ـ الوعي بترسبات الفترة السابقة، وتأثير ثقافة العنف الممنهج، وسيطرتها على الوجدان العراقي، حتى لقد قال القاص العراقي يوسف اليوسف: «الحرب مبتدأ الفرح» وبالتالي فتغلغل مثل هذه الثقافة يجعل من اجتثاثها عملية صعبة، تحتاج إلى تضافر الجهود، مع طول نفس وحكمة وشجاعة، ولا مثل الشجاعة في الحكيم.

4 ـ الوعي بأن هذه المرحلة مرحلة تشكّل عصر جديد، مرحلة لها ضروراتها وتضحياتها. فما من تشكل إلا وله مخاضه العَسِر. فتوطين النفس على ما هي مقبلة عليه يجعلها أكثر تسامحًا، وأقدر على تجاوز المشكل. ومادام الهدف نبيلًا فلتكن التضحية تسامحًا، وإلا استمر الثأر، والثأر على الثأر، وتجددت المآسي إلى ما لا نهاية. ولأجل واقع أفضل، واقع متجاوز ـ إنسانيًا وحضاريًا ـ لكل ما سبق؛ ليجعل كل عراقي نصب عينيه مقالة برجسون: «لا يهدف الإنسان إلى البقاء، وإنما يهدف إلى حسن البقاء» وحسن البقاء لا يكون إلا بضمان حسن البقاء للجميع. فليكن الإنسان هو الغاية لكل إنسان؛ كيما يسعد كل إنسان. وليستبدل العراقي بمقولته البلهاء المفروضة عليه بقوة الطغيان البعثي: نفديك بالروح والدم يا (صدام)، نفديك بالروح والدم يا... إنسان.

الفصل الثالث:

السلفية أو إيديولوجيا كراهية الآخرين

3 ـ 1 ـ السلفية.. إيديولوجيا كراهية الآخرين

لو سألت أو تساءلت: ما هي السمة الأبرز التي تشكّل هوية السلفية التقليدية على اختلاف أطيافها وتنوع اهتماماتها؛ لكان الجواب الأقرب إلى أذهان جميع العارفين بها، وكل المتماسين معها إيجابًا أو سلبًا: هي كراهية الآخرين، كل الآخرين، كراهية كل آخر من حيث هو آخر مختلف، بنسبة تطرد مع درجة الاختلاف؛ لتكون الكراهية هنا هي جوهر الرؤية، والغرض المباشر للسلوك؛ لأن الوصول إلى مستوى التمثّل الأكمل للكراهية يعني ـ في تصوّر التقليدية ـ الوصول إلى كمال الإيمان!.

لا توجد ديانة، ولا طائفة، ولا فرقة، ولا مذهب، بل ولا أية إيديولوجيا مدنية، تؤسس لرؤيتها، أو لفلسفتها من منطلق اعتقاد كراهية الآخر، كما تفعل التقليدية الاتباعية (السلفية) التي كانت ـ ولا تزال ـ تشحن أتباعها البؤساء بالكراهية بوصفها (الكراهية) حقيقة الإيمان، وجوهر صفاء التوحيد.

قد توجد الكراهية أو العنصرية في ديانة ما، أو في مذهب ما، أو في طائفة ما...الخ، ولكن سدنتها، أو القائمين على وضع مبادئها، وتفسير أصولها النظرية، قد يُراوغون، وقد يُداهنون ـ خجلًا ـ في الاعتراف بذلك، فضلًا عن قيامهم بتأويله وتبريره بما يخفف من حدة وقعه على المتلقي. إنهم لا يفكرون ولو للحظة واحدة في وضع الكراهية مبدأ أصيلًا من مبادئهم، فضلًا عن أن تكون أصلًا أصيلًا من الأصول الاعتقادية، كم هو حال التقليديين الذين مات الحياء فيهم، كما دفنوا البقية الباقية من الضمير بمثل هذا التنظير الذي يؤسس صراحة لكراهية جميع الخالفين أو المختلفين.

التقليدية لا تحتضن الكراهية كرؤية متعالية، أو حتى كسلوك مشروط ومحدود بظروف التكوين أو التكيف فحسب؛ كما هو حال بعض الإيديولوجيات العنصرية، وإنما تزيد على ذلك بأن تجعله مشروعها في الواقع، المشروع الحي/الواقعي/العملي العقائدي؛ لأنها لا ترى الأعمال نتائج مُضمرات عقائدية محكومة بالمنطق السببي المباشر واللامباشر، بل ترى الأعمال بذاتها - كما في تصورها الخاص - فعل اعتقاد وتصديق.

إذن، لا تكتفي التقليدية بأن تطالب أتباعها بالكراهية العامة لكل المختلفين معها على مستوى الاعتقاد المضمر، بل لا بدّ أن تكون هذه الكراهية ممارسة على مستوى السلوك العيني المباشر؛ بوصفه ممارسة عقائدية تمسّ أصل الاعتقاد، بحيث لا يجوز فيها الاجتهاد، كما لا يجوز فيها التجوّز، أو التعذر، أو التدرج، أو التخفي، أو التخفف في التطبيق.

المنطق الديني لهؤلاء المنتمين للتقليدية يقول صراحة وبوضوح: بقدر ما تضمر من الكراهية، وبقدر ما تعتقدها إيمانًا، وبقدر ما تمارسها في الواقع؛ يتحدّد مستوى إيمانك، وإخلاصك لدينك، وقربك من الله!. يقولون لك صراحة: كلما كنت أشدّ كرهًا للآخرين، وأصدق في تنزيل مقتضيات هذا الاعتقاد على الواقع؛ كلما كنت مؤمنًا صادق الإيمان. وعلى هذا النحو تتحقق هوية المؤمن؛ في حدود تصور هؤلاء المغتبطين المسرورين بحجم كراهيتهم للناس.

لا تهتم التقليدية بالقواسم المشتركة التي تجمع بين بني الإنسان، ولو كانت هذه القواسم بالملايين. التقليدية لا تبحث عن محاور تدعيم التآلف الاجتماعي، بل على العكس، تسعى لمحوها وإلغائها، أو تغييبها عن مجال الرؤية؛ لأنها مشدودة - على مستوى اللاشعور - إلى إقامة هويتها العامة من خلال تضخيم مبدأ الكراهية بين الناس أجمعين.

طبعًا، يحدث هذا المحو والإلغاء للقواسم الإنسانية المشتركة، بينما نقاط الاختلاف ولو كانت بعدد أصابع اليد الواحدة، يجري تضخيمها، والنفخ فيها، ورفعها إلى مستويات الرؤية الاعتقادية، ومن ثَمَّ إقامة مشاريع الكراهية عليها باسم الدين.

الناس في كل مكان يُحاولون اقتناص أية مناسبة للفرح العام، كالأعياد الدينية، والأيام القومية؛ من أجل استغلالها؛ لتدعيم روح التآخي والتراحم من جهة، وتحجيم مظاهر الكراهية والعداء من جهة أخرى.

حتى أولئك الذين اقتضت الظروف السياسية أو التاريخية أو الاقتصادية أن يكون بينهم شيء من الصراع أو ما يشبه الصراع، يحاولون التعالي عليه في هذه المناسبات، يحاولون تجاوز حالة الكراهية بوصفها حالة مرض استثنائي عارض، مستعينين بهذه المناسبة لتحقيق أكبر قدر من الاستشفاء، ومن تجاوز الاستثناء إلى الأصل الإنساني السليم.

لكن، ولأن التقليدية هي مذهب في الكراهية أصلًا، نجدها لا تترك أية فرصة أو مناسبة، ولو كانت مناسبة فرح، إلا وتستغلها في التأكيد على ما يعزز مذهبها الاستثنائي في الكراهية. حتى أعياد الميلاد المجيدة التي يحتفل بها العالم من أقصاه إلى أقصاه دونما حرج أو تساؤل أو استفتاء، والتي تكاد أن تكون مناسبة عالمية يبتهج بها الجميع من شتى الأديان والثقافات، حاربوها (التقليديون) بالتحريم والتجريم. والأدهى، والأعمق دلالة، أنهم حاربوها وجرّموها من مبدأ تحريم وتجريم إدخال السرور على قلوب المختلفين معنا في الدين!.

يريد منا التقليديون أن نكره كل الناس، وأن يكرهنا كل الناس؛ حتى نكون ـ في تصورهم ـ مؤمنين صادقين. يحاولون إقناعنا بأننا بتبني هذه الكراهية، واستغلال مناسبات الفرح والسرور لتأكيدها؛ نكون أوفياء لديننا، ومخلصين لمذهبنا. إنهم يُصدرون الفتاوى تلو الفتاوى التي تُحرّم التهنئة بأعياد الميلاد، فضلًا عن المشاركة فيها، بل ويُرهِبون بعصى التكفير كل من يتجرأ؛ فيشارك إخوانه المسيحيين فرحة الاحتفال بهذا العيد، هذا العيد الكبير الذي يجب أن يكون فرصة للتعبير عن انفتاحنا على الآخر، بدل أن يكون فرصة لتقيدم شهادة واقعية على انغلاقنا على ذواتنا، وكراهيتنا للآخرين.

طبعًا، لا نستغرب مثل هذه الفتاوى اللامعقولة من منظومة اللاعقل (التقليدية)، لا نستغرب مثل هذه الفتاوى المعادية للإنسان من منظومة تهميش وإلغاء الإنسان. إنها فتاوى غير مستغربة في سياقها؛ لأنها تتسق منطقيًا مع بُنية

التصوّر التقليدي للوجود الإنساني، إذ نعلم أن هذه المنظومة التي تحرم وتجرم مشاركة الآخرين أفراحهم، هي ذاتها المنظومة التي تحرّم التبسم في وجهه الآخر المختلف، بل وتطالب (كما في فتاوى بعض الهالكين من سدنتها) بأن نبصق في وجوه المختلفين معنا مذهبيًا، رغم اتفاقنا معهم في أصل الدين!.

الغريب أن بعض من يحاول الانفتاح من أتباع التقليدية الاتباعية قام بما يتصوره إنجازًا كبيرًا في مسيرته الانفتاحية، فأباح مشاركة الآخرين مناسباتهم وأفراحهم بشرطين: أن تكون المناسبة غير دينية، أو انفصلت مؤخرًا عن كونها دينية، وأن تكون بنيّة هداية هؤلاء الآخرين إلى الدين القويم.

لا يخفى أن هذا سلوك انتفاعي محض، سلوك مخادع بل ونفاقي، سلوك يجعل عاطفة الحب الإنسانية مشروطة بشرط خفي مضمر من شأنه أن يُشوّه عاطفة المحبة، ويجعلها، وهي العاطفة الأسمى، مجرد وسيلة انتفاعية؛ حظها في الخداع والنفاق أكبر من حظها في الصدق والإخلاص.

نحن اليوم نريد غير ما تُريده التقليدية لنا. نحن نريد أن ننفتح على العالم كله، نريد أن نكون قابلين ومقبولين في آن، نريد أن نمنح الآخرين صادق وخالص محبتنا، كما نريد أن يمنحنا الآخرون صادق وخالص محبتهم. لا نريد أن نكون مكروهين ولا منبوذين في أي مكان ولا في أية مناسبة. وباختصار: نريد أن نكون بشرًا أسوياء، لا كما يريدنا التقليديون أن نكون.

طبعًا، هذا لا يتحقق إلا بأن نضمن أنفسنا أولًا، بأن لا نكون كارهين ولا نابذين لغيرنا. أن نفصل ونقطع مع التقليدية؛ لأن التقليدية بكل أدبياتها التي تنضح بالكراهية، تريد منا أن نكون كارهين ومكروهين، نابذين ومنبوذين، ساخطين على كل العالم، ومحل سخط كل العالم. أي إن التقليدية تريد منا أن نقيم بيننا وبين العالم جدارًا من نار، بدل كل جسور التواصل التي بنيناها أو نأمل في بنائها، تريد من ذلك؛ معتمدة في إقناعنا بهذه الروح الانفصالية العدائية على تراث موبوء مشحون بمقولات الاحتراب والصراع.

لهذا، ومن باب مراغمة التقليدية من جهة، وتحقيق التواصل مع كل أطياف العالم الإنساني من جهة أخرى، نتقدّم بالتهنئة لكل الناس بهذا العام

الميلادي الجديد، مشاركين لهم الفرحة بقلوبنا قبل عقولنا. نقول بملء أفواهنا لكل المنفتحين على الحب والإخاء الإنساني، من كل الأديان والمذاهب والطوائف: هنيئًا لكم كل مناسبة فرح، هنيئًا لكم هذا العام الجديد الذي نأمل أن يكون عام خير على الجميع. وفي المقابل نقول لأتباع التقليدية: هنيئًا لكم اختياركم اللامعقول أن تكونوا كارهين ومكروهين.

3 ـ 2 ـ الآخر في الخطاب الصحوي/السلفي

تحظى العملية التربوية في الإنتاج العلمي المعاصر بحظ وافر من الاهتمام، ذلك أنها عملية مركبة، فهي لم تكن في يوم من الأيام بسيطة، لا من حيث قابليتها للتفسير، ولا من حيث طبيعة التعاطي معها، سواء كان هذا التعاطي على المستوى النظري أو على المستوى العملي. وهذا التعقيد ناتج عن تعدد الأبعاد فيها، إضافة إلى قصور/خفوت بعض مظاهرها عن الخضوع لمتطلبات القياس الدقيق. وهو ما يعترف به السيكولوجي والسوسيولوجي كلٌّ في ميدانه من هذه العملية. لهذا تعددت المداخل، وتنوعت الآليات، التي تحاول مقاربة هذه العملية المركبة؛ بغية فهمها، ومن ثم التحكم فيها، وتوجيهها لتستجيب لمتطلبات العمل النهضوي.

هذا التعقيد في العملية التربوية له دلالته، من حيث كون التفاعل التربوي بين الاشارة ـ أيًا كان مصدرها ونوعها ـ ومتلقيها، ليس تفاعلًا محسوسًا في حالات كثيرة، إذ هو تفاعل في الغالب لا يمكن ملاحظته، فضلًا عن قياسه. ذلك أنه تفاعل بعيد عن وعي المتلقي نفسه، ومن ثم يصعب على من يريد قراءة هذا التفاعل ـ إذا افترضنا ملاحظته له ـ من خارجه أن يظفر بمراده. لذا تكون الإشارات التربوية الخافتة ـ إذا تكررت، وهي تتكرر في الخطابات المهيمنة ـ ذات دور خطير في العملية التربوية، وهو دور يكاد يعادل دور الإشارة ذات الرسالة الواضحة، بل ربما تجاوزها. وبما أن تلك الإشارات الخافتة لا يكون دورها خطيرًا ـ وإن تكررت ـ؛ ما لم تكن متطابقة في النوع، وفي محتوى الرسالة، فإن التنوع الثقافي ـ بمفهومه العام الذي يحتضن الاجتماعي ـ يكون ضرورة؛ كي لا ينفرد خطاب ما ـ أيًا كانت طبيعته ـ بهيمنة

شاملة، لأن التنوع الثقافي يعني تنوعًا في الإشارات التربوية، ما يضمن للفرد - ومن ثم للجماعة - توازنًا سلوكيًّا بعيدًا عن التطرف، في رؤيته لنفسه، كما في رؤته للآخر المغاير.

لكن ما يحدث أحيانًا - وخاصة في المجتمعات التي تمرّ بتحولات كبرى - هو أن يهيمن خطاب ما على الوجدان العام. ونتيجة لهذه الهيمنة تتم مصادرة التنوع الثقافي، حتى في مظهره السيميائي (العلاماتي)، فعندئذ تختفي كافة الأطياف المغايرة، وخاصة ما تتعارض بشكل أو بآخر مع الخطاب المهيمن. حتي الإشارات الخافتة التي لا تنتسب للخطاب المهيمن تختفي، ولا تبقى منها باقية. بل يزداد الأمر سوءًا؛ فتضطر تلك الإشارات المنبوذة - كي تحافظ على وجودها - للتماهي مع إشارات الخطاب المهيمن، فتكون - حينئذٍ - مُعزّزة لهيمنة الخطاب المتفرد، حتى وإن كانت في الأصل على الضد منه. ومن ثم تغيب كل مساءلة كان يمكن أن تستوقف وتُسائل الرسائل الآتية من الخطاب المهيمن. وبالتالي يصبح فضاء الوعي مستسلمًا، قابلًا للتشكّل ضمن معطيات خطاب واحد مغرق في أحاديته القاتلة.

ومهما كان هذا الخطاب مثاليًّا في عمومه، أو في مصدره، أو في غاياته، فإنه في النهاية يجنح إلى التطرف في رؤاه، لأنه يطرح نفسه بوصفه الناطق بالحقيقة، لا في جزئيات الخطاب فحسب، ولكن في كليته، حتى الوسائل المحايدة تكتسي رداء الحقيقة بفضل انتمائها إليه. وفي ظلٍّ غياب أدنى مساءلة في وعي المتلقي - كنتيجة طبيعية لغياب المختلف - تأخذ مفردات الخطاب أبعادها، فتمنح ذويها الحقائق، أو ما تريد له أن يكون كذلك، حتى فيما هو ليس من ميادين اهتماماته. بل ربما تتمادى في هذا المضمار، لأنها تجد من يصدقها على كل حال.

ويزداد الموقف حرجًا؛ عندما ينتسب خطاب ما للمقدس الديني أو يتماس معه، ذلك أنه يطالب بنوع من القداسة المطلقة بحكم مصدره، ناسيًا أو متناسيًا أنه - مهما حسنت نيته، ومهما عظمت إيجابيات خطابه - يبقى مجرد تأويل نظري أو عملي للنص المقدس الذي ينتمي إليه. وإذا كانت مشروعيته تتأتى له من اتكائه على النص، فإن هذه المشروعية لا تكسبه حصانة، ولا تهبه

الحقائق النهائية، إذ هو ـ مهما عظم بكثرة الأتباع، وتباهى باتساق المنطق ـ لا يتعدى أن يكون مجرد وجه اجتهادي من الأوجه الكثيرة التي يتسع لها الفضاء التأويلي للنص المقدس.

ولعل الخطاب الصحوي الإسلامي المعاصر أبرز مثال على الخطاب الذي أراد أن يمتد ـ أفقيًا فحسب، لأن العمق التاريخي يحرجه بلاإسلامية أكثره ـ ليعمم خطابه، فوقع في مغالطات كثيرة، بحيث كان القفز على الحقائق الموضوعية ـ في بعض الأحيان ـ السبيل الأمثل لديه لممارسة هذا التعميم، لأنه في واقعه تعميم عاطفي، حتى وإن تلبس بالعملية تزييفًا وتزويرًا. وبما أن هذه الممارسة التعميمية لم تأخذ حظها من الدراسة قبل الإقدام عليها، فقد كان الفشل نصيبها في أكثر من ميدان.

وعلى الرغم من كون المصدر لهذا الخطاب (النص المقدس) شمولي بطبعه، بحيث يستلزم التعميم، إلا أن هناك فرقًا بين شمولية المصدر، وجهل الممارس للتعميم جهلًا مركبًا بالميادين التي يراد للنص أن يتموضع فيها. وهذا الجهل هو مصدر الفشل الكبير في التصدي لبعض القضايا التي يجهل الخطاب الصحوي أبعادها، رغم نجاحه الكبير في ميادين أخرى كان على دراية كافية بها. ومما يستلفت النظر أن الميادين التي كانت مواطن للفشل، كانت بالنسبة له مجهولة، وبمقدار حظه من الجهل في ميدان ما، كان حظه من الفشل.

ولقد كان فهم الآخر ـ الغربي خاصة ـ من أهم الميادين التي أثبت خطاب الصحوة فشله الكبير فيه، إذ بحكم موقفه العدائي من هذا الآخر، أبى الاقتراب ـ معنويًا، وأحيانًا ماديًا ـ منه، ومن ثم عجز عن فهمه، ولم يكتف بذلك، وإنما قام برسم صورة نمطية مغلوطة عنه، ما زالت عالقة في الأذهان، ومؤثرة ـ على أشكال مختلفة ـ في تصرف المتماهي مع هذا الخطاب، بل تلقي بظلالها على تصرف شرائح المجتمع كافة، بوصفها متأثرة ـ على نحو من الأنحاء ـ بهذا الخطاب الصحوي.

صورة الغربي عامة ـ كما قام برسمها خطاب الصحوة ـ في وعي الغالبية الساحقة من مجتمعاتنا صورة مشوهة، نصيبها من الحقيقة أقل من القليل، لأن

الرسام الذي قام برسمها أبعد الناس عن الأصل المصوّر. إنها صورة يقوم الخيال المنفعل بحقيقة تخلّفه بتلوينها، وفق ما يمليه عليه تاريخه من جهة، وما يطالبه به واقعه من جهة أخرى. ولا شك أن هذا الفشل في رسم صورة واقعية للغربي، هو مصدر الفشل في التعامل المثمر معه، لأن الصورة المشوهة، كانت منفرة، تستدعي الارتياب به، وافتراض سوء النية فيه ابتداء، بل ومناصبته العداء، بوصفه متآمرًا، كما أن منظومته الأخلاقية تشكل تهديدًا ملموسًا لمنظومة الأنا الأخلاقية. وفي كل هذا ما يستدعي النفور، والاكتفاء برسم معالمه من بعيد، من غير أن تكون الحقيقة حافزًا للاقتراب منه، ولو لمحاولة فهمه من باب فهم حقيقة الأعداء!.

وإذا أردنا ـ بإيجاز ـ قراءة هذه الصورة المغلوطة، التي رسمها خطاب الصحوة، وقام بتعميمها، فإن هذه القراءة لا بدّ أن تستنطق ألوان الصورة الأشدّ سطوعًا، تاركة غيرها ينطق من خلالها، لضيق المجال عن التفصيل. ولعل أبرز هذه الألوان (محاور للتناول) ما يلي:

1 ـ المحور الديني. وهنا قام خطاب الصحوة بإعطاء صورة تبسيطية عن ديانة الآخر الغربي، صورة فيها الكثير من اللامنطقي، والمتناقض؛ كي يصل إلى غاية نبيلة، نؤمن ـ كمسلمين ـ بحقيقتها، غير أن إيماننا بحقيقتها، ونبل الغاية، لا يعني رمي الآخر ـ في ديانته ـ بالحماقة، وأن إيمانه بها يعني أنه كائن لا مفكّر. وأقصد هنا، أن الديانات الكبرى ـ والسماوية منها خاصة ـ لا تفتقد الاتساق الداخلي بالكلية، كما يصورها خطاب الصحوة، لأنها لو كانت كذلك، لكان أتباعها مجرد أمم بدائية، أو أقل من ذلك. وبما أنهم ليسوا كذلك، بل هم مصدر الإنتاج المعرفي، ليس في هذا العصر خاصة، وإنما في أكثر عصور التاريخ، فهذا الوهم الذي يجاول خطاب الصحوة ترسيخه ساقط من الأساس.

وإذا كان الإسلام يستلزم بالضرورة الإيمان ببطلان الديانات الأخرى؛ فإن هذا الإيمان لا يستلزم تشويه علاقة الآخر مع ديانته، بتتبع التصرف الفردي لبعض أفراد كهنوتها، أو وصف بعض شعائرها بما لا يليق، فمثل هذا التصرف ـ مع كونه تصرفًا يخالف الخطاب الشرعي الذي يدعي أنه يصدر عنه ـ

يقيم حاجزًا نفسيًا يحول دون فهم نسق التفكير عند الآخر، ما يؤدي إلى الفشل في التفاعل الإيجابي معه.

إن الاستماع إلى خطاب الآخر الديني لا يعني الموافقة العقائدية، وإنما يعني أن نكون أقرب إلى فهم هذا الآخر، خاصة وأنه آخر مؤثر، وبشكل جوهري ـ شئنا ذلك أم أبينا ـ، فقدره أن يكون مصدر الحضارة المعاصرة، وأن يكون هو الملهم لنا في صياغة نهضتنا المأمولة. ولا يمكن أن نطالبه بفهمنا دينيًا، وباحترام شعائرنا، في الوقت الذي نتعامل معه على الضد من ذلك. ومن المتحقق أن المثاقفة ـ حتى في وجهها الدعوي ـ ستكون متعذّرة في ظلّ شيوع هذه الصور النمطية ذات الطابع العدائي التي يصنعها كل منا عن الآخر، ما يعني في النهاية ـ إذا استمرت الصورة كما هي عليه الآن في الخطاب الصحوي ـ أننا الخاسرون؛ لأننا الأحوج إلى أن نفهم، وأن تصل رسائلنا ـ واضحة ومقبولة ـ إلى الآخرين.

2 ـ الأخلاقي، وهو مما فشل خطاب الصحوة في فهمه فشلًا ذريعًا، إذ صوّر الآخر بصورة اللّاأخلاقي، ونسب إليه كل منقصة في هذا الجانب، ولم يتساءل: هل كان بإمكان هذه الحضارة التي تكاد أن تكون معجزة في التاريخ الإنساني بأكمله أن تنهض بها أمم لا تمتلك منظومة أخلاقية فاعلة؟. إنه لو سأل نفسه هذا السؤال المعرفي والأخلاقي؛ لوجدها في مأزق الاعتراف بأن هذا الآخر المغاير أكثر منه التزامًا بأخلاقه التي تتسق منه مع بنية المعرفة ومع التاريخ.

إن مصدر هذا الخلل الواضح في تصوير الآخر أخلاقيًا يأتي ـ فيما أرى ـ من طريقين:

الأول: محاولة إصدار صك براءة أخلاقي للأنا، في ظلّ وعيها بمفارقتها لأخلاقها؛ إذ (تقول ما لا تفعل). ولا يمكن أن تنجح الأنا في خداعها لنفسها ما لم تمارس هذا الإسقاط، وخاصة عندما يُمارس هذا الإسقاط على عدو تاريخي، هو ـ في الوقت نفسه ـ مصدر التحدي في الراهن. ولأن التفوق المادي لا يمكن أن يكون موضوع مقارنة، فقد عمدت الذات إلى

منطقها التاريخي (الفخر العربي، القائم في جله على المعنوي، مما يعطي فرصة للادعاء بلا حدود) ففاخرت فيما تستطيع المماراة فيه. لكنها لم تسأل نفسها: أين الالتزام العملي المثمر بهذه الأخلاق المدعاة؟.

الثاني: خطأ في تحديد: «ما هو الأخلاقي»، فليس من الموضوعية في شيء أن أحاكم الآخر أخلاقيًا إلى منظومة الأنا الأخلاقية. لهذا صوّر الخطاب الصحوي الإنسان الغربي بصورة المنحل أخلاقيًا؛ لأنه حاكمه إلى منظومته الأخلاقية. فشرب الخمر مثلًا، أحد معايير الانحلال الخلقي عند الأنا، لكنه ليس معيارًا للانحلال عند الآخر. فالاحتكام إلى هذا المعيار باطل. وبهذا تكون المقارنة الموضوعية العادلة، هي أن نحتكم إلى القيم الإنسانية المشتركة، القيم التي تنادي بها المنظومات الأخلاقية عندنا وعند الآخر (كالصدق، والأمانة، والجدية في العمل، والالتزام بالنظام، والحفاظ على الوقت، والالتزام به، واحترام الآخرين، ومراعاة خصوصياتهم، والبُعد عن الغيبة والكذب.. الخ).

لا شك أن المقارنة وفق هذه المعايير العامة / المشتركة، ستصيبنا بصدمة؛ لأن واقعنا مقارنًا بالآخر ـ وفق هذه المعايير ـ فضيحة أخلاقية. وهذا ما أحس به خطاب الصحوة، فآثر المقارنة خارج هذه المعايير، أي إنه أراد المقارنة فيما يضمن له الفوز، وضحى بالحقيقة في سبيل غرور كاذب، غرور لا يجدي في آخر الأمر إلا الانكفاء على وهم التميّز. وهذا من شأنه أن يقود إلى عدم الاستفادة ـ عمليًا ـ من منظومة الآخر الأخلاقية في جانبها الإنساني المشترك.

3 ـ الثقافي. وهو فضلًا عن أهميته في ذاته، يبقى عاملًا مهمًا في المحورين السابقين. ولقد كان فشل الخطاب الصحوي في فهم الآخر ثقافيًا من الدرجة بحيث لم يجرؤ على إنكاره، وإنما اتجه الى تبريره بأساليب شتى. ولعل السبب الأقوى في هذا الفشل الذريع هو ظنه أن بإمكانه استيراد الحضارة في جانبها التقني، بمعزل عن الإرث الحضاري الذي قامت عليه. ومما سوّل له هذا الظن أنه لم يكن يمتلك وعيًا فلسفيًا شموليًا، بحيث يستطيع أن يفسر له شمولية الحراك الحضاري؛ فيعي أن المادي التقني ليس بمعزل عن الثقافي والقيمي. ولعل هذا هو ما يفسر نجاحه في

ميادين العلوم الطبيعية (إذ يُشكّل الحضور الصحوي الإسلاموي علامة بارزة في هذا المجال، يشهد بذلك سيطرته على نقاباتها في أكثر من قطر في العالم العربي)، بينما لم يحقق نجاحًا يذكر في ميادين العلوم الإنسانية، وخاصة الفلسفي والأدبي منها. وهذا ظاهر في غياب المثقف الصحوي عن المشاريع الثقافية الكبرى في كلا المجالين، كما أن غيابه عن مشاريع الترجمة يمثّل فصلًا آخر من الفصول ذات الدلالة على إخفاقه في التواصل مع الآخر.

إن ما يظهر في المشهد الثقافي العربي ـ غالبًا ـ من عدم إدراج المثقف الصحوي تحت مصطلح (مثقف) له ما يبرره من الواقع. فما زالت فاعلية المثقف الصحوي في غاية التواضع، إلا ما ندر. والتصوّر العام لا يؤخذ من النادر. هذا واقع لا ينكر، وإلا فأين الفيلسوف الصحوي الذي يضطلع بمشروع فلسفي عميق، مشروع يقف به إزاء المشاريع الفلسفية الكبرى ذات النفس القومي؟. إن هذا لا يمكن أن يتمّ إلا بهضم التراث الفلسفي، والفلسفة الحديثة خاصة. وهذا أمر يُستبعد حصوله في ظلّ تصوّر عام لدى الخطاب الصحوي، تصوّر ساذج بقدر ما هو انغلاقي، تصوّر يرى أن الفكر الغربي ـ بكل زخمه ـ ما هو إلا تخبط نظري عابث، لا يقدم ولا يؤخر، أو كما يصف بعضهم الفلسفة الهيغلية بأنها (هلوسات) ضللت البشرية بدل أن تقودها إلى دروب الهداية.

إن هذه المحاور التي فشل الخطاب الصحوي في تصورها تصورًا حقيقيًا كما هي عند الآخر، لا تزال هي ألوان الصورة النمطية السائدة عن الغرب، ولا تزال تجد ملامحها في السلوك الفردي والجماعي. لذا أصبح الآخر (الغرب خاصة، وغير المسلم عامة) لدى المتأثرين بهذا الخطاب آخر مكروهًا، حتى وإن لم يقاتل في الدين، ولم يُخرج من الديار.

هذه الكراهية واضحة ولا يمكن إنكارها، وهي ـ للأسف ـ تأخذ أبعادًا لا إنسانية، تظهر ـ أحيانًا ـ في الشماتة المعلنة بما ينزل بالآخر من نوازل (كالزلازل، والأوبئة، وكوارث الطيران.. الخ) لا لشيء إلا لأن من وقعت عليه ليس مسلمًا، وأحيانًا؛ لأنه ليس سُنيًا، وفي أحايين أخرى؛ لأنه ليس سلفيًا.

لقد سمعت بنفسي من السلفيين الأقحاح من يفرح بالمصائب والكوارث التي أصابت الأفغان؛ لأنهم ـ كما يقول أحدهم ـ ليسوا حنابلة سلفيين، بل هم أحناف ماتوريدية. وهم بهذا ـ كما يزعم ـ يستحقون العقاب الدنيوي كمقدمة لما ينتظرهم من العقاب الأخروي الأليم!.

إنها أخلاق الشماتة. والأسوأ أن هذه الشماتة معلنة على نحو اعتزازي، لا يتكتم عليها صاحبها؛ لأنها في نظره زيادة في الديانة وصعودًا في سلم الصفاء العقدي. يحدث هذا نتيجة قراءة رعناء لمفاهيم الولاء والبراء السلفية. وللأسف لم أجد في الخطاب الصحوي ـ في عمومه، إلا في الممارسة الفردية ـ تفاعلًا حقيقيًا (ماديًا ومعنويًا) في يوم من الأيام، مع أي كارثة إنسانية خارج نطاق العالم الإسلامي، بل كل ما لمسته كان على الضد من ذلك.

إن هذه الكراهية للآخر التي أورثها الخطاب الصحوي بنيه، من خلال الصور النمطية لهذا الآخر، تفاعل معها ـ نتيجة امتلاكها لأكبر قدر من الإشارات التربوية ـ الواقع العربي والإسلامي بقوة. وهذا ما أقام تحديًا في الثقافة العربية والإسلامية لكل تشكل ثقافي يتمحور حول البُعد الإنساني. وفي المقابل، هذا ما سمح للبعد اللاإنساني (الكراهية) أن يأخذ مداه الأوسع، ويصبح من ملامح السلوكيات العامة لدينا في معظم الأحيان.

ولا شك أن النتيجة الطبيعية لهيمنة هذا البُعد اللّاإنساني ـ وإن كانت نتيجة غير متوقعة لدى ذويه ـ هي أن ترتد هذه الكراهية المُتعفنة على الأنا. هذا ما يحدث الآن، ونرى ملامحه في خطابنا الثقافي، سواء ما حدث ويحدث بين طوائف الإسلامي، أو ما حدث ويحدث داخل الطائفة الواحدة. فالتكاره والتباغض لأتفه الأسباب، ولأدناها هامشية، أصبح نمط سلوك يحكم عملية التواصل مع الآخر، حتى لو كان من أقرب الأقربين!.

لقد أصبحت مخرجات هذا الخطاب الصحوي المنغلق هي ما يتهددنا في علاقتنا مع أنفسنا ومع الآخر. ولهذا فالانفتاح على الأفق الإنساني الرحب ضروري لأكثر من سبب. وما لم تع الصحوة هذا، وتتقدّم بحلول عملية في تفاعلها مع محيطها القريب والبعيد، فإنها توشك أن تبدأ بالانحسار، بل ربما بدأت بالفعل، وهو ما يؤكده كثير من قارئيها ومحللي خطابها العملي.

وأخيرًا، ما كان ولن يكون هذا المقال إلا مساهمة في سبيل الصحوة؛ كي لا تفقد حيويتها فتندثر، وتذهب كل تلك التضحيات هباء. فالصحوة ـ سواء اعترف بذلك الخطاب الصحوي أم لم يعترف ـ تواجه تحديات كبرى، وقد بلغت مفترق الطرق، فإما المراجعة، وإما الاندثار.

3 ـ 3 ـ الصحوي: قارئًا ومقروءًا/ذاتًا وموضوعًا

مهما حاول التيار الصحوي أن ينفي ـ نظريًا ـ تمايزه/انعزاله كتيار فاعل في الواقع، كتيار له مميزاته الخاصة التي تباعده عن سائر أشكال التنوع الإسلامي، فإنه يتشبث ـ عمليًا ـ بهذا التميّز، ويحاول رفع درجته في كل مناسبة تسمح له بذلك. وهذا يعني أن مثل هذا النفي الذي يمارسه ليس إلا حراكًا تكتيكيًا تستلزمه علاقته مع الآخر الإسلامي من جهة، وعلاقته مع السياسي ومؤسسات المجتمع المدني من جهة أخرى.

هذا التميّز المُدّعى، أو هذا التمايز الذي يحرص عليه الصحوي لا يعني أنه يمارس نوعًا من القطيعة مع الآخر الإسلامي من خارج دائرته، بل إن تقاطعه مع هذا الآخر في كثير من محاور النشاط الإسلامي، وحرصه على مثل هذا التقاطع، هو سر من أسرار فاعليته في الوسط الجماهيري. إنه يندغم في النسيج الاجتماعي؛ محتفظًا بتميّزه الذي يأخذ طابع الإعلان عن هويته الخاصة التي يدعو إليها، والتي تشكل بدورها عامل جذب لا يستهان به؛ في ظلٍّ ثقافة اجتماعية متدينة بطبعها، بكل ما يحمله هذا التدين من التقدير والاحترام لكافة أنواع التمظهر الديني.

لذلك ـ ولأسباب أخرى ـ استطاع التيار الصحوي في العقدين الأخيرين أن يتمدّد أفقيًا في أكثر من جغرافية إسلامية؛ كانت مستهلكة من قبل في تهويمات قومية ويسارية، كتب عليها أن تتراجع ـ بحدة ـ في إبان الصعود الصحوي، أو كتب له أن يصعد في إبان أفولها!، لا فرق!. المهم أنه استفاد من تلك اللحظة التاريخية التي جعلت منه خيارًا (انتمائيًا) يكاد أن يكون هو الوحيد في الساحة آنذاك، وتحديدًا في بُعده الانتمائي.

ولأن الفراغ ـ بحد ذاته ـ بُعد فاعل في تحديد مسارات الحراك الاجتماعي بكافة أنواعه، ولأن المرحلة كانت مرحلة فراغ أكثر منها مرحلة تعدد في الخيارات؛ فقد أصبح التيار الصحوي يتكئ على جماهيرية شعبوية عريضة، يستخدمها بين الحين والآخر في تعزيز مواقعه وفي تفعيل نفوذه على أكثر من صعيد. هذه الجماهيرية ليست ناتجة عن دينامية كامنة في صلب الخطاب الصحوي؛ بقدر ما هي حالة فراغ وانتظار، حالة فراغ كانت تمد ذراعيها على امتداد الشارع الإسلامي في انتظار من يحتضنها.

لا شك أن هذه الجماهيرية المتصاعدة؛ إضافة إلى التفافها حول مفردات طهرانية لها بعدها في التقدير الاجتماعي، فضلًا عن تعانق هذه المفردات مع المتعالي المقدس، جعلت الصحوي في مرمى الأنظار، سواء كانت أنظارا صحوية تعاين ذاتها، أو اجتماعية عامة ذات منحى شعبوي؛ تحيط الصحوي بعنايتها المادية والمعنوية. لكن، مما لا شك فيه، أن كلا النظرتين كانت تمنح الظاهرة الصحوية مباركتها وتقديرها دون تحفظ من أي نوع.

نظر الصحوي إلى غيره (المسلم اللاصحوي) على أنه ضال، أو شبيه بالضال. وهذا ليس من المبالغة في شيء؛ فقد كان المسلم القائم بأركان الإسلام، والمجتنب لكبائر ما ينهى عنه، غير مكتسب ـ في العرف الصحوي ـ لصفة الهداية والصلاح، بدليل أن مثل هذا المسلم إذا ما انضم إلى التيار الصحوي؛ فإنه يُطلق عليه في الأدبيات الصحوية ـ بعد الانضمام الحركي أو شبه الحركي ـ صفات يحتكرها الصحوي لنفسه ويكررها بإلحاح، مثل (الهداية الاستقامة الالتزام...الخ).

وهذا يعني أن المسلم من قبل لم يكن له حق في مثل هذه الصفات التي وضعت للتمييز بين الصحوي وغيره، مع أنها صفات يستحقها المسلم ابتداء في منطوق الخطاب الشرعي الصريح. عند الصحوي هذه الصفات لا تكتسب بمجرد أن يقوم المسلم بأركان الإسلام ويجتنب كبائر ما ينهى عنه، إذ لا بدّ أن يكون صحويًا، متماهيًا مع الشكلانية الصحوية في أدق تفاصيلها، وعلى ضوء هذه التفاصيل يجري التصنيف ـ قربًا وبُعدًا ـ من الهداية والصلاح والاستقامة والالتزام!.

لم يقم التصنيف الصحوي على التقييم العملي لتموضع القيمة الدينية في السلوك العام للفرد، أي بما يتجاوز الشخصي. لم تصبح المعاملة الراقية والأمانة والصدق وإتقان العمل وبذل الخير ومحبة الناس...الخ هي محور التقييم. نعم، كان لهذه القيم وأمثالها مكان في الخطاب الصحوي، لكن لم تكن الأولوية لها، ولم تحظ بالصدارة في تراتبية القيم الصحوي؛ لأن الأولوية كانت للتفاصيل الشكلانية من جهة، وللتماهي مع الحركي من جهة أخرى، أي في الالتزام بالمواقف الحركية من القضايا والأحداث.

بصراحة، تمّ اختصار الدين ـ وهو أعظم ما يمتلكه الإنسان، بل هو غاية وجوده، والقيمة التي يعيش لها وبها ـ في مجرد شُعيرات على العارض، وفي عدة سنتيمترات من قماش، تنقص من هنا عند الرجال، أو تزيد هناك عند النساء!.

لقد أصبح هناك تصنيف صحوي تراتبي، داخل الصف الصحوي ذاته، هناك القمة (لحية بلا شارب)، ثم لحية بشارب محفوف؛ دون عقال، ثم لحية بعقال، لحية مهذبة...الخ، ويتبع ذلك الإزار في مسألة الطول والقصر، فضلًا عن كون الابتذال ـ أحيانًا ـ إحدى درجات الرقي في هذا السلم الصحوي. والمشكلة الكبرى هنا أن الصحوي استطاع إقناع الاجتماعي بهذه الشكلانية العبثية، ورسّخها في وعيه كعلامات دالة بذاتها دون غيرها على الصلاح الاجتماعي.

ولم يكتف الصحوي بهذا التصنيف اللاشرعي واللاإنساني، بل زاد عليه تزكية عامة وخاصة للذات تتردد في كثير من حواراته وبياناته. أصبح الصحوي السلفي يمنح نفسه صفات تدخل في باب تزكية النفس المنهي عنها شرعًا. يقول أحدهم: في ذلك المكان أو تلك الدائرة أو المؤسسة يكثر الملتزمون، أو يقول: تجد (أهل الخير) كثير هناك، هذه العبارات أصبحت تتكرر كثيرًا على صفحات الإعلام الصحوي، وعبر منابره الخاصة والعامة، وتتكاثر في تلك التي يكون جمهورها ـ في الغالب ـ من الصحويين.

بل أصبح ذم بعض الشخصيات لدى التيار الصحوي يتمّ عن طريق وصفه بأنه لا يحب أهل الخير، أو أن أكثر جلسائه ليسوا من أهل الخير، والمراد أنهم ليسوا صحويين، أو ليسوا صحويين بالدرجة الكافية للتفاعل الحركي مع

التنظيم. بل إن أحدهم تحدّث إليّ في أحد الأيام قائلًا: إنه التقى بفلان المسؤول، ولكنه لم يستقبله بترحاب يليق به!؛ لأنه ـ بزعمه ـ لا يحب أهل الخير، ويقصد بذلك نفسه!.

صفة (أهل الخير) يكتسبها الصحوي أو يمنحها لغيره ممن يتماهى معه من خارج الحراك، ولو لم يقدم في نفسه ولا لغيره خيرًا قط. الخيرية هنا غير متعدية، مع أن الإضافة تستلزم أن يكون هذا الخير مشهورًا ومتوافرًا إلى درجة يستحيل معها أن لا يكون هذا الخير المزعوم متعديًا. أهل الخير؛ صفة عظيمة ومرتبة عالية. لكن، لا تهتم، تستطيع الظفر بها بسهولة. فبمجرد تغيير شكلي لا غير؛ يمنحك الصحويون هذه الوسام، وغيره من أوسمة اجتماعية ستكون في انتظارك.

وضمن هذا السياق الذي يزكي فيه الصحوي نفسه؛ يصبح الآخر اللاصحوي مبعث الريبة والاتهام، ومكمن الشرور والآثام!. لذلك، فهذا الآخر لا بدّ وأنه يتآمر على الصحوة، ويسعى لوأدها في مهدها، وهي دائمًا في المهد!؛ لأن (أهل الشر: غير الصحويين) لا بدّ أن يتآمروا على (أهل الخير: الصحويين)، فالصراع بين الخير والشر باق إلى قيام الساعة. وكل حركة يمارسها غير الصحوي في محيطه الاجتماعي الحيوي، وكل نفوذ يحظى به من لا ينتمي ـ شكلًا ـ إلى الصحوة، يحمل في طياته تهديدًا للصحوة، أي لأهل الخير.

استشعار الاضطهاد والتآمر ظاهرة صحوية تتكرر باستمرار، وهي مستمدة من منظومة الرؤى الإخوانية. الصحوي (كنتاج تفاعل السلفية مع الإخوانية) يتوقع من الجميع أن ينظروا إليه كما ينظر هو إلى نفسه. وحين لا يحظى بمثل هذه النظرة التبجيلية يتأزم ويتخيل أن في الأمر مؤامرة كبرى عليه. إنه لا ينظر إلى نفسه كإنسان مساو للآخرين من مواطنيه وبني دينه، وإنما يرى نفسه في صورة مثالية، إنه في نظر نفسه: الممثل الشرعي والوحيد للإسلام!، بل وللخير العام. طبعًا، هو لا يقول هذا صراحة، حتى ولا لنفسه، لكن هذا التصوّر يقبع حقيقة راسخة في أعماق اللاشعور لديه.

لهذا، فإن كل من لا يتحمس لقضايا الصحوي، أو لا ينفعل بطرحه، أو يتحفظ عليه، فهو ـ في نظره ـ معاد للإسلام. على الجميع أن يمهدوا له

الطريق، ويرفعوا له أكفهم بالتصفيق، وإلا فهم (ليبراليون، علمانيون ماسونيون، عصرانيون، حداثيون، عقلانيون...الخ) أي يصنفهم كخونة تحت أي صفة، ولا يهم بعد ذلك أن تتناقض الصفات أو تتوافق، ولا تهم حقيقتها؛ من حيث إيجابيتها من عدمه، المهم أنها صفات كسيت بطابع الذم والتخوين، وتمّ الترويج لبعدها السلبي في الاجتماعي.

ومن الغريب أن الصحوي يرى نفسه بعد كل هذا صاحب نظرة حضارية، وتفتح في الرؤية الفكرية، وأنه حامل مشعل النهضة الواعدة، بعد فشل المشاريع الأخرى. إنه لا يرى نفسه مجرد خطاب في التدين؛ لترسيخ قيم الديني، بل يرى نفسه صاحب المشروع النهضوي الوحيد؛ من حيث القابلية للنجاح في هذه الأمة الاستثناء، أي هذه الأمة التي لا تنهض إلا بالدين، حتى وإن نهض غيرها بغيره!.

إنه ينظر إلى العملية النهضوية المعقدة من خلال بُعد واحد من أبعاده، إنه يقوم بتبسيط المعقد، وكأن مجرد التحول الشكلاني الذي لا يزال هو السمة الغالبة عليه، كفيل بأن ينقل الأمة جمعاء من دركات التخلّف إلى أعلى درجات الرقي. والمسألة عنده لا تتعدى ضربة سحرية، فالمهم أن يقتنع الأكثرية بهذه الضربة؛ لأنها ـ كما يزعم ـ وعد إلهي، ولا يهم ما سوى ذلك من محددات وشروط العالم الواقعي.

حتى التجديد المرتبط عضويًا بالأطروحة النهضوية يفهمه الصحوي ببُعده الشكلاني فحسب؛ لأن الشكل أصبح محور وعيه ومجال اهتمامه. ما كان حلقة في المسجد أو في محاضرة في استراحة، أصبح على شريط الكاسيت في مرحلة من مراحله. ولأن الصحوي يحب التجديد!؛ فقد نقل ما كان على شريط الكاسيت إلى البث الفضائي، مستخدمًا التقنية الإعلامية التي يوفرها هذا البث من أجل درجة أكبر من الشيوع، وهو يعد هذا التحول من مرحلة الكاسيت إلى مرحلة الفضاء وتقنياته قمة التجديد، إنه يرى نفسه مجددًا؛ مع أن خطابه لم يتغيّر، ولا حتى في مستوى واحد من مستوياته.

لم يذهب الجهد الذي بذله الصحوي في الدعاية لنفسه هباء، بل جنى

من وراء ذلك مكانة اجتماعية يحسد عليها، مكانة هي محل احترام وتقدير أكثر أطياف المجتمع على تنوع واختلاف مشارب هذه الأطياف. لقد حاز الصحوي ـ بصحويته المتسلفنة ـ مكانة قلّ أن يظفر بها غيره، خاصة على الصورة التي أُتيح له أن يتراءى للناس من خلالها.

نجح الصحوي في الترويج لنفسه في بيئة سلفية تقليدية، فأصبح الاجتماعي ـ في منحاه العامي خاصة ـ ينظر إلى الصحوي وكأنه النموذج الأمثل للإنسان (السويّ) الذي يطمح إليه. أصبح هو الممثل لـ (أهل الخير)، ومن ذا الذي لا يطمع في أن يصبح من أهل (الخير)؟!.

إن صورة الصحوي (النرجسية) عن نفسه ـ والتي رأيناها فيما سبق ـ قد انتقلت إلى غيره من بقية أطياف الاجتماعي، في مستواها العامي أو ما قاربه؛ مما يتقاطع معه. نجح الصحوي ـ في الثمانينيات الميلادية وما بعدها بقليل ـ في أن يروّج لرؤيته عن نفسه، فصار هو المتقدّم في المجالس، والمرحب به عند القدوم، والموثوق به في عمليات البيع والشراء، والمجاب عند الخطبة... الخ. كان الصحوي مغتبطًا بكل هذا القبول الاجتماعي، وزاده اغتباطًا أنه يرى نفسه حقيقًا به؛ لأن هذا القبول بزعمه هو المسار الطبيعي لإكرام أهل الخير، ومنابذة أهل الشرّ. وبقي أن التحول الحاسم في منجزه الدعائي هو أنه استطاع أن يقنع المجتمع بهذه الأحقية المزعومة.

في سنوات معدودة؛ تراجعت كل معايير التقويم الاجتماعي الراسخة أمام معيار(التشكيلة) الصحوية التي طمرت ما سواها. لم يعد التّدين المتمظهر في شعائر الدين الأساسية، ولا صاحب رأس المال المنتج، ولا المنصب الكبير المؤثر، ولا الشهادات العليا، ولا العلم النادر المتخصص، ولا الثقافة النوعية، تزن بضع شُعيرات في العارضين والكشف عما فوق الكعبين و..؟. كل هذه القيم والمعايير الاجتماعية الراسخة تتقازم أمام تشكيلة صحوية يستطيع الإنسان أن يظفر بها بكل سهولة، ولا تحتاج أكثر من إهمال وابتذال!.

طبعًا، لم تتزحزح تلك القيم الراسخة دون مقاومة ولا في فترة زمنية وجيزة، وإنما تمّ ذلك عبر جدلية واضحة المعالم بين الظواهر الصحوية

المتزايدة وبين المجتمع غير الصحوي الذي يمنح هذه الظواهر كثيرًا من تقديره واحترامه. التقدير والاحترام الاجتماعي هو الذي جعل من المظاهر الصحوية ليست مجرد مظاهر دينية؛ تعكس توجهًا دينيًا ما، وإنما قيمة اجتماعية بالدرجة الأولى، بحيث أدّى كل هذا إلى انخراط جماعي في تيار الصحوة الهادر. وكلما انضمت عناصر جديدة إلى هذا التيار؛ شكّل هذا الانضمام ضغطًا على البقية للالتحاق بذات التيار، إلى أن أصبح الالتحاق يحدث بما يشبه الإكراه الناعم. وطبيعي أن يظهر هذا الضغط جليًا في المعاهد الدينية، والكليات الشرعية، وما تقاطع مع هذه المؤسسات من أنشطة رسمية وغير رسمية، إذ كانت هذه هي منافذ تصدير هذا الوباء.

لقد كانت الصحوة في مضامينها وشعاراتها امتدادًا للتدين العام (السلفي)، الذي هو طابع المجتمع المحلي على وجه العموم. ولهذا، كان من الطبيعي أن يتفاعل هذا المجتمع مع هذا الامتداد الذي لم يقطع معه بحال، خاصة في منحاه الديني. لقد كانت الصحوة ـ وإن أخذت طابعًا عصريًا ـ تعبيرًا حركيًا عن مضمون متشدّد مطمور في أعماق السلفي التقليدي الذي ينتظم الاجتماعي؛ لذلك، سرعان ما استجاب السلفي لها، ومنحها بركته، واعتبر الصحوة استمرارًا تجديديًا له، يكفل له كثيرًا من مرتكزات الهيمنة في الواقع الذي بات وكأنه يتسرب من بين يديه على إيقاع عملية التحديث.

لكن، ومع أن الحراك الصحوي كان حراكًا واعدًا بتجديد ما!، إلا أنه لم يقطع مع السلفي التقليدي، بل على العكس من ذلك، حرص أشدّ الحرص على التواصل معه، واعتمده مرجعية عليا له. وطبعًا اعتمده مرجعية عليا من حيث البُعد الفكري؛ لا الحركي، الذي كان نشاطًا غريبًا على السلفي. وإزاء هذا الاعتراف والتقدير الذي منحه الصحوي للسلفي التقليدي الذي كان يشعر بنوع من الغربة عن الجماهيري وعن واقعه المتجدد، أعطاه الاعتراف الرسمي وشبه الرسمي، بوصفه امتدادًا للسلفية التقليدية في مجال العقائد (عُقدة السلفي المزمنة) التي أصبحت بدورها المضمون العقدي والفكري للتيار الصحوي في أكثر من ميدان معرفي.

بهذا التحالف الضمني بين السلفية التقليدية والحركة الصحوية الناشئة،

سقط التجديد الديني الذي كان من المفترض أن يكون رديفًا للحراك الصحوي، الصحوة التي أتت بعد (رقدة أو غفوة) طويلة مدّعاة. ومن أجل أن تجد الصحوة لها مكانًا في محيط متخم بالتصوّرات السلفية، كان لا بدّ أن تتنكر لمضمونها الجوهري، من حيث هي تجديد. وهنا، سقط التجديد المفترض؛ كثمن لا بدّ من دفعه في مثل هذا التحالف الذي يكون فيه الأسبق (السلفي هنا) إلى الوعي (كما في تعبير الأستاذ القدير: إبراهيم البليهي) هو الذي يمتلك الوعي، ومن ثم، فهو الذي يملك حق فتحه أو إغلاقه أمام الطارئ الجديد.

بقيت الصحوة في الوعي الاجتماعي الشعبوي ظاهرة إيجابية حتى أوائل التسعينيات الميلادية. وقد كانت البدايات الصحوية بدايات دعوية خالصة، على الأقل في نشاطها العلني، وكانت مفرداتها تشكّل بمجموعها ظاهرة غير طاغية، مما يعني أنها لم تكن قد أصبحت نسقًا مسيطرًا ومهيمنًا في الاجتماعي، كما حدث فيما بعد (أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات). ولهذا كانت الاستجابة الاجتماعية الواسعة لها في تلك الفترة، ردّ فعل طبيعي لمظهر التسامح الذي ظهر على أفرادها، ما يعني أن الاستجابة الاجتماعية كانت للبُعد الإيجابي فيها (التدين)، حيث لم يكن البُعد السلبي المنفر منها (التسلّط) قد ظهر بعد.

لقد كانت الصحوة في بدايتها فكرًا، ولم تكن حركة، أو هكذا بدت!. كانت دعوة ونصحًا وتعليمًا، ولم تكن آنذاك ـ في مرحلتها الأولى ـ إلزامًا وتعنيفًا. ولهذا كانت مع معارضيها في الساحة: فكرًا ضد فكر، ورأيًا ضد رأي. وكأي فكر يتفرد بالساحة، وتصبح له الهيمنة المطلقة على وعي شريحة عريضة من الناس، كانت الصحوة بعد انتشارها قد بدأت تفصح عن بُعدها السلطوي: (الإقصائي، الاستعدائي). أرادت تنميط المجتمع وفق رؤاها، ووفق ما تمليه عليها قراءتها الخاصة للإسلام، ليس عن طريق الحوار والفكر في هذه المرحلة، ولكن عن طريق القسر والإجبار، فضلًا عن أساليب أخرى!. لهذا، كان المجتمع المحافظ المتدين بطبعه معها في مرحلتها الأولى؛ دون المرحلة الثانية، هذه المرحلة التي ستشهد تراجعًا ملحوظًا في القدرة على الاستقطاب،

بل ستشهد ارتداد كثير من مريديها المخلصين، وذلك في ظاهرة ستُسمّى ـ من قبل الصحوي ـ ظاهرة الانتكاس، وهي الظاهرة التي زلزلت الصف الصحوي من جذوره إلى قمة رأسه الغارق في الأوهام.

تغيّرت النظرة إلى الصحوة، ولم تعد في الوعي الاجتماعي كما كانت، بل لم تعد كذلك عند بعض مريديها. ما كان بالأمس طموحًا وأملًا، أصبح اليوم خيبة وألمًا، وكان لهذا الانقلاب أسباب. تضافرت هذه الأسباب ـ متواقتة ـ؛ لتؤدي إلى تراجع المدّ الصحوي، الذي كان ـ في فترة من فتراته ـ مدًّا غاشمًا، وكاد أن يحكم الواقع بتفاصيله كافة.

هناك ـ في ظني ـ سببان رئيسيان، أديا إلى هذا التراجع في المدّ الصحوي، إضافة إلى السبب الذي سبقت الإشارة إليه (ضيق الاجتماعي بتسلط الصحوي)، وهذان السببان هما:

الأول: بدا واضحًا أن مكونات الفكر الصحوي استنفدت في فترة قصيرة، ولم يعد لدى الصحوي ما يقدمه من حيث الفكر، إلا مواعظ وحكايات يرددها هنا وهناك، بأسلوب رَثٍّ بالٍ تجاوزه الزمن منذ أمد. بدا الصحوي وكأنه يجتر مقولاته بحرفيتها في أكثر من مناسبة وحادثة، بل لقد ظهر بعضهم يقول: لقد قلت وقلت، يحيل على تراثه الوعظي.

كان الاجتماعي ينتظر من الصحوي تنفيذ الوعود المتضمنة في تلك المقولات، ولم يكن الواقع الإسلامي المتشظي يسمح له بتحقيق حلم (وهم) لم يكن له وجود في يوم من الأيام، لم يكن له وجود إلا في مخيلة الصحوي المتخمة بالأمنيات والرغبات الجامحة.

لم يدرك الصحوي أن التنظير شيء وموضعة هذا التنظير في الواقع شيء آخر، شيء مختلف تمامًا. إبان التنظير لم يواجه الصحوي تلك الإشكاليات الحادة التي اصطدم بها عند مقاربته الواقع المعقد، الواقع المنتمي لأبعاد ليس بمقدور الصحوي التعاطي معها. مفاجأة الواقع أربكته وأفقدته توازنه. لكنه بدل أن يعيد قراءة تنظيره قراءة ناقدة؛ تستجيب لمتغير الواقع، احتضن هذا التنظير، وحاطه بقداسة يصعب عليه معها مراجعته، بدا وكأنه دين، والدين لا يتغيّر بحال.

خُذ إشكالية المرأة مثلًا، وهي من أعقد الإشكاليات وأشدّها إلحاحًا في واقعنا المحلي، حيث لم يتقدّم الصحوي بأي حلّ عملي في هذا المضمار، على كثرة مراحل التحول التي مرّ بها المجتمع، بل لقد كان موقفه في جميع فتراته، موقف المتمنع على الطارئ والجديد في كل ما يتعلق بشأن المرأة. وموقف الممانعة والمنع هذا لم تقتصر على فترة من فتراته، وإنما كان ـ أيضًا ـ في زمن الطفرة، أي في بداية تشكل المجتمع المدني الذي يلحّ على التحول لا على الثبات. ولهذا كانت (حراسته للفضيلة) عملًا بسيطًا وساذجًا يرجع بالمرأة إلى الوراء أكثر مما يتقدّم بها إلى الأمام. ومع أن هذا عمل سلبي، أي مجرد تكريس للواقع، إلا أن الصحوي حقق لنفسه من وراء ذلك دعاية لا يستهان بها، خاصة في وسط اجتماعي محافظ، لا يتصوّر المرأة إلا عورة يجب سترها ولو بأن يهيل عليه التراب!.

حين واجه الصحوي إشكاليات المرأة الراهنة، التي تتطلب برنامجًا عمليًا؛ ظهر تخبطه المرضي بشكل واضح. ذلك أن المسألة لم تعد تنظيرًا ووعظًا، ولم يعد الحل في تصوير البيت (سجنًا) يحوّله الخيال الصحوي بمحض الاقتناع إلى (جنة!!!). المرأة ـ الآن ـ يحكمها الواقع بضرورياته التي تتنامى يومًا بعد يوم. و(السخرية بها) بأن البيت (مملكتها!) لا ينفعها في واقع الحياة شيئًا. لقد اقتاتت المرأة على هذه الوعود زمنًا طويلًا، فلم تخرج من ذلك إلا بزيف الوعد الصحوي، وبقناعة راسخة، تؤمن بأن الحراك الصحوي حراك ذكوري في مجمل تصوراته التي تصدّرت خطابه على امتداد عقد ونصف من الزمن المريض.

وكما فشل الصحوي في مواجهته لقضايا المرأة الراهنة، كالحقوق المدنية، وطبيعة المساواة التي لا بدّ أن تتمظهر في الممارسة الديمقراطية، بدءًا بالانتخاب والترشيح، وصولًا إلى تراتبية الولاية، فشل ـ أيضًا ـ في التعاطي مع القضايا العامة، الاقتصادية، والسياسية، والمعرفية العلمية، تلك التي يتصوّرها تصطدم بمفاهيمه الدينية، والاجتماعية التنظيمية...الخ. والفشل الصحوي يظهر جليًا عندما يُطالَب بالإفصاح عن برنامج تفصيلي؛ يعالج الإشكال الذي تفرضه ـ أو تخلقه ـ الرغبة المحلية في الاحتفاظ بمنظومة القيم؛

لأنه سيقع حينئذٍ بين ممارستين: إما أن ينادي بعموم تنظيري، ويرفض ـ تبعًا لذلك ـ كل تفصيل، وإما أن يطرح برنامجًا تفصيليًا، ولكنه غير فاعل وغير منتج، وجدواه لا تتعدى صيانة تلك المنظومة التي تستولي على اهتمامه.

الثاني: الانفتاح القسري الذي بدأ بحرب الخليج الثانية، وما تقاطع معها من أحداث لامست الواقع على نحو مباشر، وتحدت الصحوي في الأنا المتورمة لديه من نواح عديدة، بحيث أزاح هذا الانفتاح قشرة التقية التي تحلّى بها الصحوي حينًا من الدهر. وقد ازداد هذا الانفتاح القسري نوعًا وكمًّا بالانفتاح الفضائي والإنترنتي ـ القسري أيضًا ـ والذي كان أشدّ حسمًا وأكثر فاعلية في إيقاظ مجتمع سلفي تقليدي راقد على تصوراته الضيقة، ومجتمع نائمٍ ملء جفونه عن شوارد الحياة التي لا تنتهي.

في الأحداث التي فرضتها حرب الخليج الثانية اتضح للناس كافة ضحالة الوعي السياسي الصحوي، بل ربما اتضح هذا القصور الفاضح في الوعي حتى للصحوي ذاته، وإن لم يصرح بذلك. فقد أصبح واضحًا أن الأحلام الصحوية ـ ذات النفس الامبراطوري ـ إنما كانت تُحلّق في فضاء بعيد غاية البُعد عن واقعها، الواقع الذي لا تفهمه، فضلًا عن أن تمتلك شيئًا من مفرداته الفاعلة. لقد أدرك الصحوي ـ بأثر رجعي ـ أن تحقيق تلك الوعود التبشيرية مرهون بموت المستحيل!.

هذا فيما يخص الأحداث والوقائع المستعرة. أما في مسألة البث الفضائي فقد اتسعت دائرة الوعي الجماهيري، ولم تعد (التكايا) الصحوية تستطيع لملمة هذا الوعي الجديد المنداح في الأفق اللانهائي، لم تستطع لملمته أو مجاراته في تشعباته التي تصعب على الحصر. بشكل أو بآخر، رفعت الصحوية راية الهزيمة، إلا من بعض شتائم توجهها بين الحين والآخر لهذا الانفتاح الذي تسبب في تضعضعها. حدث هذا قبل أن تتبلور هزيمتها وتظهر بجلاء في مأساة (قناة فضائية) صحوية خالصة!، تعلن بوضوح تهافت الخطاب الصحوي.

لقد كشف هذا الانفتاح القسري مستوى الإفلاس المعرفي الذي ينطوي عليه الداعية الصحوي، ليس في المعرفي العام فحسب، وإنما في الديني

أيضًا، حيث مجاله الخاص. ففي ظلّ الانفتاح مارس الجماهيري الذي كان مخزونًا احتياطيًا للصحوي مقارنة - غير معقدة - بين الطرح المتشدد في الداخل وبين تعددية الآراء وتسامحها في الخارج، قارن بين الضمور في الرؤية ومحدودية التناول في الداخل وبين اتساع الرؤية وشموليتها في الخارج. وفي كل هذه المقارنات، لم يكن هنالك شيء في صالح الصحوي المحلي أو الحركي الإسلاموي على وجه العموم. وبالمقابل، كانت الثقافة هي الرابح الأول في هذا الانفتاح.

ومما زاد في فقدان الثقة في الأطروحة الصحوية، أن كل ما سبق من وقائع وانفتاح معلوماتي، جرى في وقت ظهرت فيه طلائع الإسلاموية وكأنها تمارس الانتحار العبثي، ظهر ذلك في مصر وأفغانستان والشيشان..الخ. كل هذا الحراك الإسلاموي العنفي - على تعدد مواقعه وتباين ظروفه - لم يصادف نجاحًا يعتد به، بل إن كثيرًا منه انتهى بمأساة مضاعفة؛ أظهرت الحراك الإسلاموي وكأنه جنون يناطح نواميس الكون التي لا تتبدل، إن لم يكن هذا ما يفعله حقًّا.

وبما أن الحراك الإسلاموي النشط وصل إلى نفق مسدود، وهو - بلا ريب - مقدمة الحربة الصحوية، ومناط أحلامها الواعدة، وتموضعها النسبي، فقد أصبحت الصحوة - كحراك - في خيار حركي صعب. لقد أصبحت الصحوة بين خيارين إزاء هذا الواقع الذي لا يطاوعها؛ إلا ريثما ينتفض عليها: إما أن تتشظى تكفيرًا وإرهابًا وتدميرًا. وبهذا تلاقي المصير نفسه الذي لاقته طلائعها الإرهابية. وإما أن تتماهى مع الواقع بكل ما فيه. وبهذا تفقد ملامحها ومميزاتها التي انبعثت - وراجت - من أجلها. وبما أن الخيار الثاني هو المطروح في الساحة الصحوية الآن، فقد جاز لنا - الآن - أن نتحدّث عن زمن (ما بعد الصحوة)؛ بوصفها مرحلة (تاريخية) عابرة، انقرضت أو شارفت على الانقراض.

بقي سؤال لا بدّ من طرحه للإنصاف، وهو: هل الصحوة على هذه الدرجة من السوء والتفاهة؟، ألم يكن لها بُعد إيجابي يستحق الإشادة؟، ألم يكن لها دور وفيّ بالاستفزاز المنتهي بالتحفيز؟. في اعتقادي، إنها لو لم تمتلك شيئًا من الإيجابية لم تحظ بمثل هذا الحضور في الاجتماعي، ولم يكن من

المهم تناولها في أكثر من طرح علمي، يتناولها من نواحيها الكثيرة المتنوعة؛ بوصفها حراكًا فاعلًا ومؤثّرًا في السياق الراهن.

لكن، ورغم هذا فإن بُعدها الإيجابي الذي تخلل حراكها في الماضي، هو بالذات ما يدعو إلى تجاوزها الآن، إذ لا بدّ من تجاوزها بعد أن قدمت كل ما تستطيع، ولم يعد لديها ما تقدّمه في مرحلة ليست بمرحلتها. وسواء طُلب منها المساهمة، أو أرادت هي أن تقدّم بما ليس في وسعها؛ فلا شك أن النتائج ستكون عكسية؛ لأن عمرها الافتراضي انتهى منذ ما يناهز عقدًا من السنين.

3 ـ 4 ـ الخطاب التنويري في مواجهة التفكير العنصري

يغيب خطاب التنوير، كفاعل ثقافي، عن مسارات حياتنا؛ فتحضر الخطابات الظلامية المضادة التي تؤسس لوعي ظلامي معادٍ للإنسان. يغيب خطاب التنوير على مستوى الخطابات الرائجة جماهيريًا؛ فتغيب قيم التنوير التي تصنع مجتمع الإنسان، تغيب قيم: العدل والمساواة والإخاء والحرية والديمقراطية، وكل ما يتناسل عنها من مفردات ثقافية وحقوقية تسعى إلى تجسيد معنى الكرامة الإنسانية في واقع الناس المعاش.

إن الإيمان المجرد بالمفردة الحقوقية لا يعني أنها تجسدت أو ستتجسد في الواقع. أن يؤمن مجتمع ما بأهمية العدل والمساواة...الخ إيمانًا مجردًا، لا يعني أنها ستتحقق هذه القيم مباشرة في الواقع؛ خاصة عندما يكون السائد الثقافي يقف منها في الاتجاه المضاد.

هذه القيم الإنسانية، ومهما كانت درجة الإيمان بها كمفردات معزولة، لا تتجسد في الواقع المعاش إلا بآليات الفعل الثقافي الذي يستخدم كل وسائط الاتصال وكل وسائل التأثير؛ من أجل أن ينفذ من خلال طبقات الوعي الفردي والجمعي إلى حيث اللاوعي الجمعي القادر على صناعة وعي عام مدعوم (وداعم في الوقت نفسه) بقوة صراحة القانون المنحاز بكل قوة ووضوح إلى الإنسان.

المجتمعات البدائية ـ بطبيعتها ـ مجتمعات عنصرية؛ لأنها قائمة على روابط اجتماعية غير مدنية، روابط تجعل من التمايز بين بني الإنسان طريقًا إلى

حماية الإنسان من الإنسان في إطار مفهوم محدود للإنسان. هذه (الوضعية: الحالة البدائية) تستمر، وقد تزداد رسوخًا، مع استمرار نمو المجتمعات؛ لأن شبكة المصالح (المصالح المباشرة التي لا يستطيع البدائي رؤية غيرها؛ بينما يعمى عن المصالح اللامباشرة التي لا تتحقق إلا على المدى البعيد) داخل كل مجتمع صغير تترسخ وتنمو بنموها ورسوخها في الوعي العام.

الحالة البدائية تأخذ وضعها الطبيعي في النمو والاستمرار من حيث هي حضور طبيعي. إنها حالة غرائزية (غير عقلانية) مرافقة للوجود الطبيعي/البدائي للإنسان. أي إنها حالة لا يمكن أن تتحلحل؛ إلا بوجود طفرة استثنائية/نوعية في التفكير. ولا شك أن هذه الطفرة الاستثنائية لا يمكن أن تحدث إلا من خلال اشتغال التفكير على التفكير (الممارسة الفلسفية)؛ ليكون الإنسان (الإنسان المفكِّر ـ الإنسان العقلاني) في مواجهة الإنسان (اللامفكِّر ـ غير العقلاني)، أي ليمارس الإنسان مساءلة ذاته الفردية وشبه الفردية (الإنسان المتشظي) من أجل تعزيز حضور الإنسان في الإنسان، أقصد: حضور الإنسان العام الحاضر في كل بني الإنسان.

إن هذه (الطفرة) الاستثنائية في التفكير الإنساني، لم تحدث طِوال التاريخ البشري إلا مرة واحدة، وذلك عندما قام فلاسفة التنوير العظام بالتأسيس لقيم الإنسان في القرن الثامن عشر الميلادي. قبل هذا التاريخ، وعلى الامتداد المعروف من تاريخ البشرية، لم يحدث أن حاول الإنسان (على نحو تفكير شبه جماعي يحاول النهوض على المشترك العقلي ـ الإنساني) تجاوز نفسه/بدائيته؛ بغية الوصول إلى تعزيز قيم الإنسان.

طبعًا، سيقول بعضهم: أليس في تاريخ البشرية بعض من نادى ببعض هذه القيم، ألا يوجد في الأديان السماوية، بل وغير السماوية، نداءات وإرشادات ووصايا تنادي بذات القيم التي دعا إليها خطاب التنوير الأوروبي فيما بعد؟!. صحيح أن هذه أسئلة مشروعة، والجواب يكون بـ: نعم، ولا، في آن. نعم دعا بعض الأفراد، ودعت الأديان، إلى القيم التنويرية ذاتها التي نادى بها فلاسفة التنوير، ولكن لم تكن مهمتها، لا افتراضًا ولا واقعًا،

استدماج هذا القيم في خطاب عقلاني شمولي (الأديان والمذاهب ـ مثلًا ـ تؤثر في معتنقيها فحسب، لا في عموم الإنسان من خلال المشترك العقلي...الخ).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن مجرد الإيمان نظريًّا ببعض المفردات التنويرية، لا يعني بالضرورة استجابة الشروط الثقافية ـ المتعززة بفعل السائد الثقافي الاجتماعي ـ لهذه القيم، بل غالبًا ما يكون السائد الثقافي هو السد الذي يقف دون تنزّل هذه القيم في واقع الحياة.

ما تتميز به قيم التنوير، هو صدورها من رحم خطاب عقلاني/إنساني عام (وهو خطاب يمثل انعكاسًا للواقعة الإنسانية في الوقت نفسه)، خطاب شامل لكل أبعاد الواقعة الإنسانية بكافة تفاصيلها. ولهذا، فهو ـ كخطاب بهذا الشمول ـ يصنع الشروط الثقافية، ومن ثم الموضوعية، التي لا تكتفي بمجرد السماح لهذه القيم بالحضور الفاعل، وإنما تدعم حضورها الفاعل بواقع ثقافي وعملي يستدعي ـ بالضرورة ـ حضورها، ويمكنها من مواصلة تعزيز مستويات الحضور في أكثر من مجال.

لو كان يكفي مجرد وجود التوصية بهذه المفردة أو تلك؛ لكان تاريخ الإسلام هو تاريخ العدل، ولكان تاريخ المسيحية هو تاريخ التسامح؛ لأن الإسلام طالما أوصى بالعدل وشنّع أيما تشنيع على سير الظالمين، وكشف عن مصيرهم البائس في العاجل والآجل، والمسيحية ـ أيضًا ـ طالما أوصت صراحة بالتسامح اللامحدود مع القريب والبعيد.

في تاريخ الإسلام، كما في تاريخ المسيحية، كان الأمر عكس ذلك. تاريخ الإسلام (تاريخ الإسلام كممارسة بشرية) يحكي لنا أنه كان تاريخ اللّاعدل، إلا في بضع سنوات معدودة محدودة (إذ كان في الواقع تاريخ الظلم والقهر، تاريخ الاستبداد، تاريخ الطغاة والطغيان والانتهاك الشامل والعلني والدموي لأهم حقوق الإنسان)، كما أن تاريخ المسيحية يحكي لنا أنه كان تاريخ اللاتسامح إلا في استثناءات عابرة خافتة لا تكاد تُرى (اللاتسامح المُتمثّل بالنفي والإقصاء، بأقسى درجات النفي والإقصاء، سواء للمختلف/الآخر من داخل المسيحية أو من خارجها)؛ لأن الثقافة الأولى هنا وهناك، لم تكن ـ بشروطها الفاعلة والمنفعلة بالواقع ـ لتستجيب للنداءات الحرّى الصادرة عن هذه الأديان.

اليوم، يبدو الغرب عادلًا ومتسامحًا وإنسانيًا بلا مراء، بل هو لا يكف عن السير في هذا المضمار الإنساني؛ إلى درجة أن يدعم كل صور الإنجاز التي تقترب من الإعجاز في هذا المجال. لكن، لا يختلف اثنان على أن هذه الحالة الراهنة المُتمثّلة بإنسانية وتسامح وعدل الغرب لم تكن حالة نابعة عن قوة حضور المؤثر المسيحي في واقعه. ولو كان الأمر كذلك، لكانت القرون الوسطى هي الأجدر أن تحظى بشرف صناعة هذا الواقع الإنساني الجميل؛ لأنه الأشد تواشجًا مع مكونات الدين المسيحي.

إن تاريخها (القرون الوسطى) كان عكس ذلك تمامًا، تاريخها يحكي لنا حقيقة واضحة، وهي أنها كانت على الضد من كل هذا الزخم الإنساني اللاحق في عصر التنوير وما بعده. بل هناك ـ في المقابل ـ حقيقة أخرى؛ تؤكد أن هذا الواقع الإنساني الجميل الذي يغمر الواقع الغربي الآن لم يتكوّن إلا في ظل تراجع مستويات التأثير للدين المسيحي في الثقافة، كما في حياة الناس.

إذن، هل نستطيع القول: إن الغرب أصبح مسيحيًا (على مستوى القيم الأولى في الديانة) حين لم يعد مسيحيًا (على مستوى الإلزام المؤسساتي ذي الطابع الكهنوتي). أي هل حضرت قيم الدين؛ عندما تخلقت في مسارات عقلانية لها شمولية الثقافي العام؛ بينما لم تحضر عندما كانت تحاول الفعل مباشرة في واقع محكوم بنظام ثقافي مضاد؟!.

إحداثيات الواقع تؤكد أن الأمر كان كذلك. وغياب هذه الحقيقة عن كثير من المنادين بقيم الإنسان، سواء من وجهة نظر دينية، أو من وجهة نظر إنسانية، هو ما جعلهم عرضة للفشل الدائم في هذا المضمار.

نحن اليوم، وعلى الرغم من أننا أكثر المجتمعات مناداة بسواسية الناس، وأكثر المجتمعات مناداة بـ (استجداء!) العدل، وأكثر المجتمعات زعمًا بأنها أفضل المجتمعات فعلًا إنسانيًا لكل الناس، إلا أننا ـ في الواقع ـ نُمثّل التجسيد الواقعي المضاد لكل هذه النداءات والاستجداءات والادعاءات الفارغة إلا من صخب رخيص الكلام!.

بعد كل هذا الانفتاح الكوني الذي فتح ـ قسرًا ـ كل فضاءات الأنا على

كل فضاءات الآخر، وبعد كل هذا الانفجار المعلوماتي اللامحدود الذي جعل المعرفة في متناول الجميع، وأصبحت مجانية أو شبه مجانية، بحيث يتمّ الحصول عليها بأقل جهد وبأرخص ثمن، وبعد كل هذا التمدد القسري لمفاهيم وقيم الحداثة حتى في أشدّ المجتمعات تقليدية وانغلاقًا؛ لم يعد بإمكان أحد أن ينكر أن الخطاب التنويري الأوروبي هو الخطاب الإنساني الوحيد الذي نجح في تعزيز قيم الإنسان على مستوى العالم؛ بينما كان حظ كل الخطابات الأخرى الانزواء والانطواء في ظلمات الزوايا والتكايا، بعدما تأكد للجميع، ولأصحابها قبل غيرهم، أنها لم تحقق في الواقع إلا الوهم المُحبط على امتداد رحلة الفشل الذريع.

هذه هي الحقيقة التاريخية والواقعية التي يثبتها العلم، كما يثبتها الواقع المتعين؛ بكل ما تمتلكه حقائق العلم وحقائق الواقع من حياد. لكن من باب الاعتزاز القومي (ويدخل فيه الاعتزاز الديني والعرقي والوطني والمناطقي...الخ) يصعب على أية أمة (أو أية مجموعة بشرية تمتلك واحدية الهوية على أي مستوى اجتماعي) أن تعترف لأية أمة أخرى، وخاصة عندما تكون منافسة، بدور جوهري في صناعتها، أو حتى الإسهام الفاعل في بلورة هويتها الأخلاقية التي دائمًا ما تجعلها الأصفى والأنقى والأطهر؛ مقايسة بالهويات الأخلاقية التي ينتمي إليها الآخرون.

كل أمة تدّعي، بشكل مباشر أو غير مباشر، أن الحياة البشرية بدأت على يديها، وأن الكون بكل ما فيه منها بدأ وإليها يعود. عندما تقرأ تاريخ أية أمة بأقلام مُؤرخيها (وقليل من يلزم الحياد العلمي في هذا المجال العلمي - التاريخ) تجد أن المزاعم القومية المتلبسة بالعلم تجعلها أصل الحضارة، بل وأحيانًا تجعلها المهد الأول للإنسان.

اليوم، عندما تذهب إلى أي بلد، تجد أن التمجيد القومي للذات يضع من الذات البداية والنهاية، ويحاول هذا التمجيد المجاني الفارغ إشعارك بأن مصير العالم أجمع مرتبط بما يتقرر في هذا البلد، أكثر مما هو مرتبط بمجموع إرادات الآخرين. وإذا كان هذا الدجل الإعلامي لا ينجح معك كزائر عابر، أو

حتى كمواطن واعٍ أو كمتدين ملتزم، فإنه ينجح ـ بمستويات متباينة ـ في إقناع الأغلبية الساحقة من الجماهير بهذا الوهم الجميل؛ لأنها (الجماهير الساحقة) لا تستطيع أن تحترم ذاتها، وتقف ضد تبخيس حقائق الواقع لها؛ إلا عندما تخدعها بهذا الوهم الجميل!.

لا ضير أن تعيش الجماهير على هذا الوهم الجميل، لا ضير أن تغتبط بجهلها؛ لأنه جهل يمنحها شيئًا من الاعتزاز الذي يضمن لها إمكانية الوقوف على قدميها ريثما تهب عليها رياح التنوير التي تصنع عواصف التغيير. لا ضير في ذلك عندما يقف هذا الوهم عند حدود المعقول جماهيريًا، عندما لا يندرج في مسارات تتغيّا آفاق المعرفة، أي عندما لا يحاول الذات وضع هذا الوهم كمقدمة أولية / شرطية للنهوض. لا شك أن هذا الوهم سيكون وهمًا مدمرًا عندما يحاول الاندماج في مسارات الأطروحات المعرفية التي تأخذ على نفسها مهمة الانتقال بالمجتمع من حالة التقليد المتكلس المُعزّز لقيم التخلّف والانحطاط إلى حالة تقدّمية تكون السيادة فيها لمبادئ وقيم التنوير.

هذا الوهم الذي تمدّد من ميادين الجماهري الشعبوي إلى ميادين الخطاب الثقافي العام، أو المعرفي الخاص، هو الذي يقف اليوم حائلًا دون تجذر خطاب التنوير في مجتمعات التقليد. لم يعد هذا الوهم خاصًا بتحقيق درجة من الاغتباط الجماهري الساذج؛ بقدر ما أصبح جزءًا جوهريًا من إيديولوجيا البقاء في زمن التعصب والعنصرية والعداء الصارخ لكل قيم الإنسان التي يؤسس لها خطاب التنوير.

هذا العداء للتنوير، أو على الأقل، هذا الازورار عن التنوير، أصبح، بفضل إيديولوجيا التقليدية الاتباعية، رائجًا حتى في أوساط القائمين على الحقول العلمية، وخاصة الحقول المرتبطة بالعلوم الطبيعية المعزولة عن مسارات تطور الوعي الإنساني، ذلك الوعي لا يمكن الوعي به (استيعابه) إلا من خلال الاشتباك الفاعل مع منظومة العلوم الإنسانية المتجذرة في التربة الأولى لخطاب التنوير الأوروبي، والتي يستحيل أن تنعزل عنه بحال.

قبل سنوات، وفي سياق نقد الخطاب الأصولي في العالم العربي،

أشرت إلى ظاهرة يمكن ملاحظتها في رحلة الانبعاث الأصولي، وهي أن الأصوليين استطاعوا النفاذ إلى نقابات الأطباء والمهندسين. .الخ نقابات العلوم الطبيعية، وهو نفاذ يؤكد نجاحهم في هذه الحقول (مدعومًا بقوة تنظيمهم بطبيعة الحال)، بينما لم يكن ثمة أثر لهم في ميادين المعرفة المتعلقة بالعلوم الإنسانية (انظر إسهاماتهم في الدراسات الفلسفية، أو الفكر الاجتماعي، أو المتعلقة بالأدب والنقد الأدبي مثلًا، ستجدها هزيلة جدًّا، بل هي مثار السخرية إلى درجة الرثاء)، بل لا يوجد منهم ولو متخصص واحد على امتداد العالم العربي أثبت نفسه علميًّا في هذا المجال.

بل إن إخواننا التقليديين الأصوليين عندما حاولوا الدخول إلى حقول العلوم الإنسانية، لم يفعلوا ذلك بقوة الدافع العلمي، لم يفعلوا ذلك إلا بنية استصلاحها من الداخل، وهو الاستصلاح الساذج المُتمثّل بما يسمونه أسلمة المعرفة، أو حتى أسلمة العلوم!. وهذا ما رأيناه منهم في مهزلة ما يسمى بالأدب الإسلامي، أو النقد الإسلامي، أو علم النفس الإسلامي..الخ هذا العبث الذي يحاول تجيير هذا العلوم لمفاهيم عنصرية مقطوعة الصلة بالإنسان، وذلك عندما يتمّ فصلها عن الخطاب الإنساني الذي تأسست عليه (خطاب التنوير)، وعن الغاية التي كانت تصنع منطقها الداخلي، حيث الإنسان هو غاية الإنسان.

لقد أصبح من الواضح أن قدرة إخواننا التقليديين/الأصوليين على تحقيق النجاح النسبي في مجال العلوم الطبيعية، مقابل فشلهم الذريع في تحقيق أي نجاح في مجال العلوم الإنسانية، إنما هو نتاج الرؤية التقليدية الساذجة التي راجت ولا تزال تروج في أوساط التقليدين، وهي الرؤية القائلة بأننا يجب أن نأخذ من العرب العلوم المادية الخالصة، ونمنع ونحجب، بل ونحارب ما سواها من العلوم الإنسانية والفنون. أي إن أزمة إخواننا التقليديين ناتجة عن رؤيتهم الساذجة التي تؤمن بإمكانية فصل مكونات الحضارة المادية عن مكوناتها الفكرية والفلسفية التي تأسست عليها؛ دون أن يكون في ذلك أي تناقض يُشكّل خطرًا على مسيرة التقدّم العلمية، أو حتى على وضع الإنسان في هذه المسيرة الاستثنائية التي تحاول تحقيق الإنسان في الواقع من خلال الإنسان ذاته.

لهذا السبب، لا تعجب حين ترى مهندسًا بارعًا يؤمن بنظريات رجعية ذات نفس عنصري، ولا تعجب حين تجد طبيبًا ناجحًا يقف من الحقوق النسوية/الإنسانية كما يقف منها غلاة الخوارج المتعصبين، لا تعجب حين ترى متخصصًا في الفيزياء النووية وهو يؤمن بأسخف خرافات التقليديين، وربما يؤمن بإمكانية استخدام أشدّ الأسلحة فتكًا ضد مخالفيه في المذهب أو في الدين. فالبراعة في هذا شيء، والانخراط في خطاب عقلاني إنساني مهموم بالإنسان شيء آخر مختلف تمامًا. ولو كان ارتباط هذا بذاك حتميًّا؛ لكان العلماء الطبيعيين الذين خدموا النازية وصنعوا لها أحدث الأسلحة فتكًا، هم الأشدّ وفاءً لخطاب التنوير الذي يتغيّا الإنسان، بينما كان الواقع يحكي أنهم الأعداء الشرسين المحاربين لمثل هذا الخطاب.

مثلًا، ولأجل عرض الفكرة بصورة أوضح، لا يجهل أحد أن هناك فرقًا كبيرًا بين طبيب بارع متمكن من تخصصه، ومشتبك مع الخطاب التنويري/الإنساني الذي يكون الخلفية الحضارية لتطورات تخصصه الدقيق، وبين طبيب آخر، بارع متمكن من تخصصه، ولكنه غارق حتى أذنيه في خطاب التقليد والتبليد السلفي، الذي تروج له الاتباعية الماضوية في أوساطنا، والذي هو خطاب مكتنز بالمكونات العنصرية التي تفصل بين هذا الإنسان وذاك الإنسان لمجرد الاختلاف في القبيلة أو في المنطقة أو في المذهب أو في الدين. فرق بين طبيبين كلاهما بارع، ولكن الأول يستمد معرفته الإنسانية من فلاسفة التنوير، ويتقاطع مع خطاب طه حسين مثلًا، بينما الثاني يستمد معرفته من مخلفات الصراعات العقائدية في بغداد إبان القرن الثالث والرابع الهجريين، ويتقاطع ـ على المستوى المعرفي وعلى المستوى العاطفي ـ مع خطاب شيخ هالك جاهل كان يفتي صراحة بتعمد (البصق) في وجوه المخالفين له في التفاصيل المذهبية للدين الواحد!.

لقد كانت مفاجأة لكثيرين أن أطلق أحد الأطباء النفسيين تصنيفات عنصرية تعكس عن عمق كراهيته لكل من لا ينتمي إلى حيّزه الجغرافي الضيق. طبعًا، هو لم يصرح بالكراهية، ولكنه فعل ما هو أكبر وأشدّ من التصريح، لقد وضعها في أشدّ سياقاتها قسوة، وهو سياق التخوين، بل والتخوين الصريح؛

مقابل موضعة الذات (ذاته ومن ينتمي إليه جغرافيا) كمؤشر اعتباري للمواطنة، مؤشر يُفترض فيه أن يحكم على ولاء الآخرين بالسلب!.

حقيقة لم أتفاجأ بهذا الخطاب العنصري الصارخ في عنصريته إلى درجة الوقاحة؛ رغم أنه صادر عن متخصص بارع في تخصصه الدقيق، بل وأكثر من ذلك، لو أنه نطق بغيره (أي بخطاب غير عنصري مضاد للرؤية التي طرحها في تصنيفه المناطقي) لم أكن لأصدق أنه يُعبّر عن إيمانه القائم على مفاصلات عنصرية؛ لا يمكن أن يكون الإنسان (الإنسان مجردًا) غاية فيها بأي حال. أي إن مقولته العنصرية متسقة تمامًا مع الخلفية الثقافية التي يتكئ عليها في خطابه (التقليدية الاتباعية الماضوية)، وهي خلفية ثقافية متجذرة في الواقع، خلفية ثقافية يؤمن بها معظم الذين غضبوا منه؛ جرّاء مقولته تلك. أي إنهم لم يغضبوا من عنصريته بقدر ما غضبوا من (اتجاه) بوصلة الاتهام العنصري؛ ولو كان مثل هذا الاتهام مُوجّهًا إلى عِرق آخر أو دين آخر أو وطن آخر أو مذهب آخر...الخ لحظي هذا التصنيف العنصري منهم بالقبول.

3 ـ 5 ـ العنصرية بين ثقافة التقليد وثقافة التنوير

عندما لا يكون الإنسان هو غاية العلم، غاية العلم المُتمثّل في ذلك الجهد الإنساني الذي يتغيّا الإنسان، لا تأخذك المفاجأة جرّاء تحوّل العلم ذاته من هذه الغاية إلى مجرد أداة لممارسة قهر وطمس وإلغاء الإنسان. عندما يجري نقل العلم من أهدافه النبيلة (الإنسانية)، وتطويعه؛ ليخدم رؤى إيديولوجية خاصة، رؤى ضيقة، رؤى عنصرية، لا تستغرب أن يقع في فخ العنصرية كثير من مُدّعي العلم، أوحتى بعض العلماء، خاصة أولئك الذين فهموا العلم في مساراته التخصصية المحدودة؛ معزولًا عن التصوّر الفلسفي العام للإنسان.

قد يتقدّم شاعر كبير كالمتنبي، فيقول ـ بنفس عنصري واضح ـ عن نفسه وعن الناس:

وما أنا منهم بالعيش فيهم ولكن معدن الذهب الرغام

فلا نلومه ـ شعريًا ـ على ذلك؛ لأنه يقرّر حقيقة شعوره، تلك الحقيقة

التي قد نُدينها ونشجبها، ولكن لا نزعم، ولا يزعم هو، أن لها قوة نفاذ حقيقة العلوم في الواقع.

المتنبي يزعم أنه وإن كان يمارس حياته مختلطًا بالناس ضرورة، إلا أن عنصره من جوهر آخر، كما أن الذهب موجود في التراب، ولكن وجوده فيه لا يعني أنه منه، ولا أنه مساوٍ له في القيمة، بل هو مختلف عنه تمامًا، جوهرًا وقيمة؛ رغم كل هذا الارتباط الأزلي.

المتنبي يطابق بين حقيقة شعوره العنصري المتعالي من جهة، وبين حقيقة علمية معروفة تتحدد في أن الذهب كامن في التراب. المتنبي يريد عن طريق هذا التشبيه الضمني أن يطابق بين حقيقة عاطفية/شعورية مزعومة، وحقيقة علمية لا مراء فيها؛ ليجعل من قوة العلم طريقًا إلى تأكيد نزوات العاطفة المُتمثّلة هنا بغريزة التعالي.

لا نلوم المتنبي كثيرًا؛ لأنه في النهاية لا يقدم هذه الرؤية بوصفها حقيقة علمية، بل بوصفها حقيقة شعرية، لا تتحقق درجة ثبوتها إلا بدّرجة ما يمتلكه الشاعر من بلاغة وبيان. لكن، عندما يأتي أحد المتلبسين بالعلم، فيزعم مثلًا، أن العِرق الأبيض أرقى أو أذكى من العرق الأصفر أو الأسود، فإنه هنا لا يتقدّم بهذا الزعم كتعبير عن إحساس عاطفي خاص، أي لا يعرضه كحالة شعورية، وإنما يتقدّم به كحقيقة علمية/موضوعية/واقعية، بحيث يجب على الجميع أن يقتنعوا بها، وإلا عارضوا حقائق العلم المحايدة، والتي هي موضوع الفهم المشترك، الحقائق التي يجب أن يتفق عليها الجميع؛ لأنها ـ كما يُفترض علميًا ـ خارج نِطاق العواطف والأهواء.

مثلًا، لو أن شاعرًا ألمانيًا أكّد لنا بكل ما يمتلكه من قدرة شاعرية أن العرق الألماني هو أرقى الأعراق، وشدتنا بلاغته في هذا الاتجاه العنصري إلى درجة أننا بتنا (نوافقه شعوريًا) على ذلك، لم يتعارض هذا مع (استجابتنا الشعورية) لشاعر هندي يؤكد لنا أن العرق الهندي هو أرقى الأعراق، ولا مع شاعر عربي يؤكد لنا أن العرق العربي هو أرقى الأعراق. نقبل كل هذا مجتمعًا؛ ولا نرى ثمة تعارضًا/تناقضًا يستوجب الرفض، فالحقائق الشعرية تتجاور؛ دون أن يكون ثمة إشكال في ذلك، بل هي تتعاضد رغم تناقضها؛

بقدر ما تمتلكه من قوة (المنطق الجمالي). صحيح أنها قد تتنافس، لكنها لا تتناقض؛ لأنها تعكس حقيقة العاطفة المرتبطة بوجدان الفرد أو وجدان الجماعة، ولا ارتباط لها بحقيقة ما هو موجود على أرض الواقع معزولًا عن انعكاسه على الإحساس الخاص.

هذا الادعاء قد يُقبل في الشعر، في الخطاب الجمالي، في التعبير الوجداني عن الإحساس نحو الذات الخاصة أو الذات الجميعية، أو ما يرتبط بهما؛ كالأوطان مثلًا. لكن لا يمكن أن يقبل في مسارات العلم، ولا في خطاب العقل قبلًا. لهذا السبب الذي يظهر جليًا من خلاله أهمية التأكيد على الفرق بين خطابين، أصبح العلماء النازيون الذين جيّروا العلم لصالح الإيديولوجيا النازية (فحاولوا ـ بالعلم ـ إثبات أن العرق الألماني/الآري هو أرقى الأعراق)، محل سخرية العلماء في كل مكان وزمان.

الحقائق العلمية مقدسة، ويجب أن تكون مقدسة؛ لأن التلاعب بها يدخل في باب الكذب والتزوير المرتبط ـ آليًا ـ بالانحطاط الأخلاقي. العالم، أو مُدّعي العلم، الذي يمارس التزوير في حقائق العلم، أو حتى تطويعها بشكل غير مباشر، من أجل خدمة ادعاءات إيديولوجية، هو مجرد مجرم يجب إخضاعه لعدالة القانون؛ كما هو الحال في أية عملية تزوير، بل هي هنا جريمة تزوير واسعة النطاق.

الآن، كل المفكّرين وكل العلماء المتوفرين على النزاهة المفترضة فيهم، أصبحوا يُسفّهون هؤلاء الذين خانوا العلم أو جهلوا بديهيات العلم، كما نُسفّه نحن اليوم أولئك الذين يدّعون العلم في تراثنا، ويزعمون ـ بادعاء علمي! ـ أن أمة العرب أفضل الأمم، أو كما يقولون (أو يقول ابن تيمية): «جنس العرب أفضل من غيرهم» نعم، قد نغفر للشعراء العرب ادعاءات كهذه، ولكن أن يسوق لنا أحدهم هذا الادعاء زاعمًا أنه حقيقة علمية، ويأخذه عنه بُؤساء السلفية التقليدية بهذه الصفة (علم)، فهذا ما لا يمكن أن يغتفر؛ لأنه جريمة علمية وجريمة إنسانية في آن.

ما يُقبَل من شاعرٍ أو شويعر، لا يُمكن أن يُقبل من عالم أو عُويلم!.

عندما يُعدّد شاعر ما، بعض ما يتوهمه أمجاد شخصه أو أمجاد قبيلته أو أمجاد منطقته أو أمجاد وطنه أو أمجاد عرقه على حساب الآخرين، أي بتبخيس الآخرين، فإن هؤلاء الذين وقعوا في هذا السياق السلبي لخطابه لن يغضبوا كثيرًا، لأنهم يعون أن كل من يتلقى هذا الخطاب الشاعري العاطفي سيتلقاه بوصفه مجرد ادعاء عاطفي خاص. لكن، عندما يمارس الآخر عليهم هذا التبخيس بمنطق العلم؛ فلا بدّ أن يغضبوا؛ ولا بدّ أن يكون الغضب للعلم وللإنسان، وأن يصدر الغضب واضحًا وصريحًا، بل وقاسيًا من ألسنة وأقلام كل المفكّرين وكل العلماء بلا استثناء.

إن الأوهام الشعورية يجب أن تبقى في سياقها، يجب أن تبقى في حدود خطابها الخاص، وأن تكون لدينا حساسية فائقة من كل محاولات استدماجها في خطاب العقل والعلم؛ لأن هذا الاستدماج لا ينقل هذا الخطاب (خطاب العقل والعلم) من غايته (الغاية الإنسانية) إلى غاية أخرى (اللا إنسانية ـ العنصرية) فحسب، وإنما يدمر المنطق الخاص لخطاب العقل والعلم أيضًا.

عندما يحاول أي متخصص في أي فرع من فروع العلم استدماج أوهامه ونزوات شعوره في سياق تخصصه، أي عندما يتقدّم بأوهامه تحت غطاء تخصصه، فإن كثيرين، وخاصة ممن لا يمتلكون وعيًا نقديًا مستوعبًا لأبعاد عملية التلقي، قد يغريهم وهم التخصص هنا؛ فيتلقون أوهام هذا المتخصص بوصفها حقائق علمية موضوعية لا تقبل النقاش. أي إنهم لا يعون الفرق الكبير والجوهري بين أن يقول هذا المتخصص في أحد فروع العلم (قصيدة عصماء!) يزعم فيها أنه أو قبيلته أو منطقته أفضل الناس أو أرقى الناس أو أوفى الناس أو أكرم الناس...الخ مثل هذه الأوهام، وبين أن يقول إن تخصصه العلمي يثبت ذلك، وأن ما يقوله حقائق علم موضوعية؛ لا مجرد إحساس خاص.

لا يمكن لأي عالم أن يتجرد لحقائق العلم ما دام منغمسًا في خطاب إيديولوجي تقليدي (معادٍ للعلم) خطاب ينتمي إلى سياقات عنصرية تضرب في أعماق التاريخ، إلى ما قبل أزمنة الوعي بالإنسان.

المتخصص العلمي عندما يُسوّق لنفسه بمغازلة السلفية التقليدية وخطابها العنصري، فإن هذا الغزل سينتهي إلى حالة هيام، ثم إلى عشق مجنون، إلى حالة يتمّ فيها تقديم مقدسات العلم وقودًا مجانيًا لأجل أن تبقى جذوة التقليد والتبليد متقدة في وجدان البسطاء وجماهير البؤساء. أي إن المتخصص العلمي في مثل هذه الحال يضع العلم (والذي هو حالة مضادة بطبيعتها للتخلّف)، بل ويضع كل ما يتقاطع مع العلم من قريب أو بعيد في خدمة التخلّف، كما نراه واضحًا وسلوك الذين يُضحّون بمقدسات العلم في سبيل إحياء إيديولوجيا عصور الظلام.

لا يمكن لأي متخصص علمي أن يخون (علمية) تخصصه إلا تحت وطأة شيء ما، شيء كبير قادر على إرباكه من الداخل، قادر على جعله يرتكب جريمة الخيانة العلمية بكل راحة ضمير؛ حتى ولو أدّى هذا إلى تدمير العلم وظلم الإنسان.

لا شك أن الإيديولوجيا الجهنمية في واقعنا، المُتمثّلة في السلفية/ التقليدية/ الأثرية/ الاتباعية هي من أقوى المؤثرات التي تطمس، بل وتلغي كل حساسية يجب أن يتوفر عليها المتخصص العلمي تجاه موضوعية العلم، فضلًا عن كونها تطمس بالضرورة كل ما يمكن أن يعزز إنسانية الإنسان.

إننا لا نستطيع أن نتوقع ما يمكن أن تفعله التقليدية بالإنسان إلا عندما نتتبع مسيرة كثير من التقليديين الذين انخرطوا في تخصصات علمية يفترض أنها بعيدة عن مجالات التوظيف الإيديولوجي. التقليدية بكل مقولاتها ـ التي تحاول إيديولوجيا اللاعقل/ اللاعلم تمريرها من خلال المقدس ـ قادرة على جعل أبنائها / مُريديها مجرد دراويش لها؛ مهما بلغوا من العلم، حتى في أدق التخصصات وأبعدها عن مجال العبث الإيديولوجي الرخيص.

الموضوع كبير وشائك. لكن، كي ندرك حجم هذا الأثر الذي تمارسها السلفية التقليدية على أتباعها، لا بدّ أن نتذكر أن العنصري الذي تحدثت عنه في المقال السابق، هو الذي ترحّم (بصيغة صريحة، أي قال رحمه الله: قبل بضعة أشهر، وفي برنامجه على الهواء مباشرة، على أكبر طاغية منتهك لحقوق

الإنسان في التاريخ العربي: صدام حسين. وعندما أحس بأن مقدّم البرنامج قد ذُهل، وأن المشاهد كذلك، قال مُبررًا: نترحم عليه، لأن من مذهب أهل السُّنة والجماعة الترحم على من مات من المسلمين. والسؤال هنا، هل كان يجرؤ على الترحم على بعض المختلفين معه في المذهب من المسلمين، ممن لم يرتكبوا 1% مما ارتكبه صدام من جرائم بحق الإنسان؟!، بل هل يستطيع الدعاء لمن هم أقل جرائم من صدام بما لا يقاس؟ أليس وراء الترحم على صدام نفس عنصري مذهبي واضح؟!. لن نختلف كثيرًا على الجواب؛ لأنه كان واضحًا للعيان، ولكن تمّ التغاضي عنه لأنه يخصّ ذلك الإنسان الآخر المختلف مذهبيًّا، وليس نحن!.

أخيرًا، ألم أقل: إن ثقافة التقليد التي تحتضن كل صور التعنصر، تمارس التمييز بعنصرية صارخة. وواهمون أولئك الذين يريدون الانتقاء في مجال التمييز بين بني الإنسان. فالتمييز على أساس مذهبي لا يختلف عن التمييز على قبلي أو مناطقي أو عرقي. التمييز العنصري أيًا كان نوعه ينتمي إلى بُنية ذهنية واحدة. وكل هذا ينتمي إلى ثقافة سلفية تقليدية رجعية معادية بطبيعتها للإنسان، ثقافة لا علاقة لها بما تحقق من إنجاز إنساني على يد فلاسفة التنوير قبل ثلاثة قرون، أولئك الذين صنعوا عصرًا جديدًا للإنسان، عصرًا لا يُستساغ فيه الترحم على أمثال صدام، كما لا يُستساغ فيه التمييز العنصري بكل أنواعه؛ لأن كل هذا ـ في النهاية ـ يُمثّل انتهاكًا صارخًا لبدهيات حقوق الإنسان.

3 ـ 6 ـ توجهات عنصرية في زمن الإنسان

من البدهيات التي لا يورث تكرارها إلا مزيدًا من الملل والضجر لدى القارئ النوعي؛ التأكيد على إنسانية الإسلام، وأنه ـ من حيث نصوصه الأولى ـ دين العدل والمساواة والإخاء الإنساني. لكن، وعلى الدرجة نفسها من الوضوح؛ يدرك المهموم بالثقافي والإنساني، أن الثقافة الأولى (العربية) التي تلقت الإسلام، واحتضنت مفاهيمه، وقامت بتعميمه، لم تكن ثقافة حضارة أو تسامح، وإنما كانت ثقافة عنصرية موغلة في ادعاء التميّز والتعنصر والإقصاء.

إذن، كان هناك نسقان ثقافيان متجاوران في المنظومة الثقافية العربية؛

إبان لحظات انبنائها وتُشكّلها: نسق ثقافي إنساني، يمتاح من تعاليم الإسلام الواضحة في تأكيده على المساواة الإنسانية. ونسق آخر عروبي، مليء بالتعنصر والتحيّز وازدراء الآخر، وتأكيد التفاوت الطبقي والجنسي والعشائري.

وبما أنهما نسقان متجاوران، وعميقان في الوجدان العربي، فقد كان من الطبيعي أن يحاول كل منهما إخضاع الآخر لنسقه؛ خاصة وأن كثيرًا من القيم التي رافقت تُشكّل الإمبراطورية الإسلامية العربية، لم تكن تحتمل التقسيم؛ لأنها متضادة معه في اتجاهها القيمي، فكان لا بدّ من إدماج أحدهما في الآخر، أو ترويضه لقيمه؛ لكون الواقع العملي لا يحتمل هذا التضاد القيمي.

إن النسق الثقافي العربي الجاهلي العنصري، بقي كامنًا في لحظات الانبهار الأولى بالإسلامي. وكان المشرع الأول يحاول قمعه؛ كلما حاول الظهور بمظهره اللاإنساني، حتى ولو كان ذلك على يد أخلص أتباعه. فـ ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾، و«كلكم لآدم، وآدم من تراب»، و«دعوها فإنها منتنة»، و«إنك امرؤ فيك جاهلية».. الخ نصوص الأنسنة، ليست إلا محاولة لقمع النفس العنصري الكامن في الثقافة العربية، والمتجذر في الوجدان العربي.

لكن فترة الانبهار بالمشروع القيمي الإسلامي لم تدم طويلًا. فقد كانت الثقافة العربية الحاضنة، والتي لم يستطع الوعي التخلص من أسرها بعد، تتحين الفرصة للانقضاض على المبادئ الجديدة التي لم تتجذر بعد في النسق الثقافي؛ حتى ولو كانت بعض النفوس قد تشبعت بها، وكانت على استعداد للوصول بها إلى آمادها القصوى.

لقد حدث هذا الانقضاض القيمي/الثقافي بعد مقتل الخليفة الثاني. ورغم أن الخليفة الرابع حاول ـ بإصرار لا حدود له ـ أن يُعيد الحياة إلى تلك القيم، بتفعيلها في الواقع الاجتماعي والسياسي من جهة، وبضخّها في الخطاب الثقافي ـ عن طريق الخطابة ـ من جهة أخرى؛ إلا أنه دفع حياته ثمنًا لهذا الإصرار الذي كان به لا يُناكف حفنة من الفاسدين، وإنما كان يناكف نسقًا جاهليًّا يمتد لقرون، بينما كان تاريخ نسقه الذي ينتمي إليه وينفعل به، النسق الإسلامي المضاد لأنساق الجاهلية، لا يتجاوز ثلاثة عقود.

انتصر النسق اللاإنساني الجاهلي بعد مقتل الخليفة الرابع. وبدأت تجليات هذا النسق العنصري تظهر على السطح؛ بفضل النفوذ الأموي الكاسح، والذي كان هو ـ بذاته ـ من تجليات ثقافة التعنصر الجاهلية. أي إن هذا النفوذ (الدولة الأموية العنصرية) أتت كنتيجة لطغيان النسق، وفي الوقت نفسه، سيكون هذا النفوذ هو المعزز لهذا النسق الثقافي العنصري المتمحور حول العرب والعروبة؛ مع أنه كان يحكم باسم الإسلام الذي يقف في مواجهة هذه الثقافة: ثقافة الارتداد.

وللأسف، فإن القرن الأول والثاني، هما القرنان اللذان كُتبت فيهما مدوّنة العرب الأولى، وفيهما تشكلت هوية الثقافة العربية / الإسلامية، عن طريق وعيها بالاختلاف، بعد احتكاكها بالثقافة الأخرى. كانت ثقافة ـ في تمظهرها ـ إسلامية، بينما اللغة (اللغة بمفهومها الأوسع: الثقافي) الوعي، كانت مشدودة إلى واقع ومواقع الإنسان العربي. وبهذا تمكنت فصاغت الإسلام في جزئياته اللاقطعية، والمرتبطة بالواقع العملي وفق رؤاها ذات النفس العنصري، أي جيّرتها لصالح النسق العربي/العروبي؛ لتطغى هذه الجزئيات التي أصبحت حياتية فيما بعد، فتصبح ضاغطة على الوعي، ومن ثم على كل كتابة ثقافة، أيًا كانت هويتها ومصدرها، وأيًا كان حقلها المعرفي.

إذا أضفنا إلى كل ذلك، أن هذه المدونة، قد تمّت صياغتها في زمن انتصار العربي، في فترات امتداد نفوذه (فتوحاته) ووصوله إلى مشارق الأرض ومغاربها غازيًا، أي في لحظات تضخم الذات بفعل تضخم المكانة في الواقع، أدركنا أن الرؤية العنصرية الكامنة في الثقافة السائدة، قد وجدت لها من التاريخ ما يعززها، ويؤكد لها تفوقها على بقية الأجناس غير العربية. والعربي الذي كانت ثقافته الجاهلية تحكي له تفوقه العنصري على كل الأجناس، وجد الواقع الإسلامي الجديد لا ينفي هذا التأكيد الثقافي؛ كما كان إبان العصر الجاهلي، بل وجده تصورًا ثقافيًا معززًا بفعل السيطرة الأموية، والنفوذ العربي الذي جعله الأمويون سيطرة عربية عنصرية، في مقابل تهميش المسلم غير العربي، أي في مقابل: الموالي أو الأعاجم.

هذا الازدواج في الثقافة الإسلامية، التي هي ـ في هويتها العميقة ـ عربية

خالصة، بفعل اللغة وبفعل الثقافة وبفعل التاريخ، هو المسؤول عن الازدواج بين قيم الإسلام العامة التي يصّرح بها الجميع، وخاصة من مقترحي الحل الإسلامي الشمولي، وبين الأبعاد السلوكية التي تُمارس في الواقع، وتدعمها ـ على حدّ ما ـ جزئيات اجتهادية، تسربت إلى الوعي من جرّاء ضغط الموروث الثقافي المشحون بالعنصري واللاإنساني.

الموروث بكل تشوهاته؛ بقي ـ للأسف ـ فاعلًا في التاريخ الإسلامي إلى عصرنا الحاضر. وقد أنتج ذواتًا مشوهة، لا تنكر من اللاإنساني منكرًا، ولا تعرف من الإنساني معروفًا. ولولا الأثر الإيجابي للحضارة الغربية التي حرّمت الرق حقيقة؛ فحررت الإنسان، وأنقذت البشرية من نير الاستعباد؛ لبقينا رهن سياقنا التاريخي الذي عجز عن تجاوز نفسه بنفسه. وكانت صرخات التحرير الأولى التي أسست لنهاية التمييز بأنواعه، تنبعث من أوروبا الحديثة، فتخرج الثورة الإنسانية من حناجر فلاسفة الأنوار، وتكتب آياتها بدماء أولئك الأحرار.

وبفضل الكفاح الثقافي المتواصل للإنسان الأوروبي؛ أصبح (الرق) جريمة كبرى، وتمّ توصيف التمييز العنصري بأنواعه خطيئة تصم مُمارسيها قبل غيرهم. واستطاعت المنظومة الثقافية الغربية ـ عبر جهاد طويل ـ أن تنشئ المؤسسات التي تتابع الخروقات التي تطال حقوق الإنسان، بحيث أصبحت تلك الثقافة الإنسانية، أشبه بالضمير العالمي الذي يحكم ـ أخلاقيًا ـ تصرفات العالم اليوم. وبفضل كل تلك الجهود المتراكمة على مدى ثلاثة أو أربعة قرون، أصبح الإنسان اليوم يعيش زمن الإنسان.

لكن، هل استطاعت الثقافة العربية، ومن ورائها الإنسان العربي، أن تشتبك مع هذه الثقافة العالمية التي تصوغ زمن الإنسان؟!. هل تحررت ثقافتنا العربية التي تحدد رؤيتنا لذواتنا وللآخر من تشوهاتها العنصرية المزمنة، بعد أن أجبرت على أن تعيش حاضرها، وتؤسس لمستقبلها الواعد، أم أنها لا زالت أسيرة بؤسها الذي يخلق عالمها البائس، ـ وفي الوقت نفسه ـ يتخلق به؟!.

إذا بحثنا في الطروحات التقليدية المؤثرة في وعي الجماهير وسلوكياتها؛ وجدناها لا تتحرج من النفس العنصري الذي تنطوي عليه، بل ربما تواطأت عليه، في ظلّ غياب الوعي بالطروحات الإنسانية المعاصرة التي تؤسس لقيمة الإنسان.

ليست المأساة في وجود توجهات وممارسات عنصرية في هذا المكان أو ذاك، فالجريمة لا تنفصل عن الاجتماع الإنساني أنّى وجد، وإنما المأساة أن تجد هذه التوجهات، وتلك الممارسات، من يبرر لها، وربما وجدت من يدافع عنها!؛ فضلًا عن الجريمة الكبرى المُتمثّلة في الشرعنة لها؛ بغية بقائها واستمرارها.

إن التمييز والعنصرية والنفي والإقصاء، هي ممارسات سلوكية متعينة في واقعنا، نراها بأعيننا ليل نهار، وبصور شتى، وعلى درجات متفاوتة في قوة الحضور؛ حتى وإن كنا نحاول التغاضي عنها، أو التقليل من آثارها الاجتماعية التي لا يمكن إلا أن تكون مدمرة في مؤداها الأخير. وهي ليست ممارسات سلوكية عابرة، بل هي ذات أبعاد ثقافية، تستحيل مكافحتها دون التصدي لحقلها الثقافي، دون أن يعنى ذلك التهوين من أثرها السلوكي المتعين.

التمييز الديني، ومنه التمييز المذهبي والطائفي، أصبح من الظواهر النامية التي تستدعي مزيدًا من القلق الإنساني على مصير الإخاء الاجتماعي في كثير من أقطار العالم العربي. ومع أن هذه العنصرية الدينية التي تقيم التمييز (أقصد: التمييز الذي يطغى على الإنساني) على أساس الدين، لها امتداداتها في الثقافة التقليدية الجماهيرية، إلا أن ذلك لا يبرر تناميها، بل يقودنا إلى تلمس المداخل الموضوعية للحدّ من استشرائها؛ عبر مساءلة الثقافي ابتداء.

لقد كان المتوقع من الخطاب الديني العصراني (الذي طالت متغيراته أكثر الفرق والطوائف الإسلامية على امتداد أكثر من قرن كامل من الفعل الثقافي)، أن يكون أدّى دورًا إيجابيًّا في التخفيف من حدة التعنصر الديني. لكن الواقع يشهد بعكس ذلك تمامًا. وهذا دليل على أن السلفية التقليدية كنسق فكري وسياسي، ما زالت هي المهيمنة على السياق العام للخطاب الديني عند معظم الطوائف والمذهبيات.

الصورة التي تحملها كل طائفة عن الأخرى، هي صورة من صنع الأنا؛ وليست من صنع الآخر. الهويات الدينية والطائفية والمذهبية قائمة على التمايز. وهذا طبيعي في تشكّل الهويات. لكن، ليس بالضرورة أن تقوم على التمييز والتعنصر وازدراء الآخر. فالتمايز الذي يحدّد معالم الاختلاف، لا

يستدعي ـ بمحض وجوده ـ التعنصر الذي يستدعي العداء، بل يستدعيه الفاعل الثقافي المؤدلج، داخل كل دين أو مذهب أو طائفة. ويبقى الإنسان ضحية هذه العنصرية العمياء.

وإذا كان التمييز الديني يتشرعن بالديني، فإن التمييز الطبقي، يأخذ شرعيته من منظومة الأعراف والتقاليد السائدة. وهي أعراف وتقاليد، لم تأت من فراغ، وإنما صنعتها الثقافة في جدليتها مع الواقع، وتكفلت هذه الجدلية باستمرارها وتناميها. ومع أن الدين يحثّ على الإخاء، ويرسي قواعد المساواة، إلا أن الثقافة التي تشكّلت عبر قرون من التمييز الطبقي، لم تكن لتفسح المجال للفاعلية الدينية في الوعي الجماهيري العام؛ فبقي وعيًا يعاني من الازدواجية بين وعيه المتشكّل بفعل ثقافة تُرسّخ التمييز، وبين مبادئ الإسلام التي تحث على الإخاء والمساواة.

إن هذا التمييز يظهر أشدّ ما يظهر في طريقة التعامل مع الوظائف الدنيا، وخاصة مع طبقة العمال. فالحد الأدنى للأجور، أو الحد الأدنى من مواصفات المسكن، أو طريقة التعامل...الخ المعايير، لا تتوافق مع كوننا نعيش زمن الإنسان. من حق العامل أن يعمل نوع العمل الذي يريد، بالمكان الذي يريد، والزمن الذي يريد، والأجر الذي يريد، أي لا يجبر (لا يجبر بالقوة، ولا أقصد أنه يختار؛ فيجب تحقيق خياره) أحد على أي من ذلك. وبهذا المعنى، لا يصبح هناك مبرر للتساؤل عن إشكالية هروب العمال، من رجال أو نساء، إذ لا معنى للهروب من العمل إلا القسر والإجبار على العمل، والذي يدخل في سياق مفهوم الاسترقاق. أما في سياق التراضي الحر، فالعامل ـ في ضوء نوع العمل وزمانه ومكانه وأجره ـ بالخيار.

ولعل التمييز الجنسي هو الأشد استشراء في مجتمعاتنا التقليدية التي تحدد مواقع وحقوق الإنسان على أساس من جنسه، ذكرًا كان أم أنثى. وبما أن الثقافة العربية ثقافة فحولية، تتحيز للذكورة ضد الأنوثة؛ فإن التمييز ضد الأنثى يظهر في معظم صور التراتبية الاجتماعية، بحيث تصبح المرأة ـ دائمًا ـ في المنزلة الدون، لا لشيء، إلا لأنها أنثى.

ويبقى التمييز الجنسي من أخطر أنواع التمييز، إذ لا يقتصر ضرره على

شريحة دون أخرى، وإنما هو تمييز يطال المجتمع كله، وذلك عندما يشطره إلى شطرين متمايزين: الذكر يتمتع بأقصى ما تسمح به القوانين المكتوبة، بينما الأنثى تبقى أسيرة قوانين منظورة وغير منظورة، يؤسس لها التمييز الجنسي الضارب في أعماق الوعي، بفعل ثقافة الفحول العنصرية، تلك الثقافة التي تشكّل وعي المرأة بنفسها؛ كما تشكّل وعي الرجل بالرجل وبالجنس الآخر: المرأة على أوسع مساحة من مساحات الوعي.

هذا التمييز بحكم امتداده الأفقي الكاسح، يؤسس للتمييز وللتعنصر، من حيث هو تمييز وعنصرية، أيًا كان نوعه/نوعها، ومهما تعددت ميادينه/ميادينها. والذي ينشأ في محيط يؤمن بالتمييز ضد الأنثى، يسري في وعيه أن الإنسان خاضع للتراتبية التي تطال قيمته الإنسانية. ومن ثم، لا يتحسس من مظاهر التراتبية الأخرى التي تظهر نتيجة الاختلاف الديني أو الطبقي أو العشائري أو المناطقي... الخ، إذ أصبح التراتب ذاته مبررًا من قبل في محيط الأسرة الواحدة، ومن ثم مبررًا فيما وراءها.

وإذا كان الوعي بالانتماء الوطني وعيًا إيجابيًا من حيث المبدأ، فإن تحويله إلى تمييز ضد الإنسان اللامواطن (الزائر/المقيم)، وتعنصر يطال قيم المشترك الإنساني، ينقله من دوره الإيجابي في البناء والضبط الاجتماعي، إلى نفي لإنسانية الآخر/اللامواطن. وهذا يقود ـ على المدى البعيد ـ إلى كارثة قيمية، يكون فيها الإنسان/المواطن أول الخاسرين.

العنصرية الإقليمية والمناطقية، ليست إلا فرعًا للتعنصر الوطني؛ عندما لا يكون التفافًا حول الإنسان/المواطنين، وإنما يوظف كأداة لنفي الآخرين/غير المواطنين؛ لأن آلية التشرذم واحدة. فكما أن النفي قد يحدث داخل الدائرة الكبرى، فإنه يحدث في الدوائر الأصغر؛ إذا لم يرافق التأسيس للدوائر الأولى نوع من الوعي الأولي بالإنسان كقيمة أولى، كقيمة لا تنهض منظومة القيم ـ ومنها المواطنة ـ إلا عليها وبها.

وتبقى ـ في الأخير ـ الإشكالية العشائرية هي الإشكالية العنصرية الأولى؛ بوصفها عنصرية قدرية؛ تقوم على رابطة الدم/النسب الأزلية؛ حسب

سياق الدعوى، دعوى القبيلة!. فالتمييز الديني والمذهبي والطبقي والمناطقي لا يعدو أن يكون تمييزًا ثقافيًا أو شبه ثقافي، بحيث يكون قابلًا للتحوّل والانزياح. بينما التمييز القبلي تمييز يقوم على دعوى امتياز بيولوجي قدري أزلي، يدعي التمايز في التكوين ذاته. أي إن الرابطة عنصرية من حيث وجودها الابتدائي أو من حيث دعوى وجودها.

ومع أن الدراسات العلمية الأنثروبولوجية قد فضحت دعوى النقاء العرقي، وأكدت أنه وهم عشائري لا أكثر، مع أن ابن خلدون في القديم قد أكد على أن النسب العشائري وهم، وأن المهم ليس حظه من الحقيقة، وإنما الوظيفة التي يؤديها آنذاك. ومع هذ إلا أن العشائرية العروبية لا تزال خارج نطاق العلم القديم كما هي خارج نطاق العلم الحديث. فهي خارج العصر ومنطقه، بل خارج نطاق الإنسان في بقائها على تصورات موهومة عن التمايز القبلي.

لا شك أن المجتمع المدني الحديث، بمؤسساته المتأنسنة، يقوم بأضعاف المَهام التي كانت القبيلة تؤديها في التاريخ. ووظيفة القبيلة في التاريخ هي التي كانت تبرر وجودها، وليست حقيقتها التي لاحظ ابن خلدون أنها مجرد دعوى لا تستند على حقائق واقعية، وإنما حقيقتها ـ وليست حقيقة هنا ـ في وظيفتها؛ لا غير. وبانتهاء الوظيفة الإيجابية التي كانت لها في القديم؛ يبقى التشبث بها مجرد تشبث بالنفس العنصري القائم على دعوى التمايز، ومن ثم، التمييز. وهذا ما تؤكده سياقات الراهن المحلي والعربي.

إن كل هذه التوجّهات العنصرية، هي توجهات لا إنسانية، تؤدي إلى ضمور الإنساني في أمة لا تزال تتلمس طريقها في التأنسن؛ لتخرج من أدغال التوحش والهمجية التي تحاصرها. ومع الأسى لكل هذه التمظهرات العنصرية التي تنبئ عن ثقافة عنصرية؛ فإنها على قتامتها وبؤسها، أهون من أن تقوم الثقافة بمحاولة شرعنتها؛ عبر إدماجها في سياق الخطاب الشرعي؛ لأنها بهذه الصورة تصبح جريمة تطال الإسلام، وتطالنا باسم الإسلام. وهذا عبث بنا وبالدين، لا يمكن قبوله بحال.

3 ـ 7 ـ الإسلاموية السلفية وحقوق الإنسان

يستشعر كثير من السلفيين التقليديين ـ على تنوع أطيافهم ومواقعهم واهتماماتهم ـ شيئًا من الضيق؛ عند الحديث المدني عن منظومة حقوق الإنسان المعاصرة. بل ربما وصل الأمر ـ ببعضهم ـ إلى إبداء الانزعاج صراحة من طرح هذه القضية من أساسها، وكأن طرحها تهمة جاهزة وناجزة ومتحققة في الواقع؛ يواجهها الخطاب الليبرالي التقدّمي للخطاب التقليدي المضاد؛ بغية إسقاطه في ميدان الصراع الإيديولوجي. لهذا، يحاول هؤلاء المتضررون من مثل هذه الأطروحات طمس القضية وتزييفها، بل ونفيها خارج دوائر النقاش.

إن هذا الضيق، بل وهذا الانزعاج، يتجلّى ـ واضحًا ـ في النفس الدفاعي السجالي، الذي يحاول الهروب من حبائل المسألة الإنسانية بشتى الوسائل، بداية من تأكيدات السبق السجالية، وانتهاء بمحاصرة ذوي الاهتمامات الإنسانية العالمية بتهم: التغريب، وربما العمالة للأجنبي. ولا شك أن هذا الهروب له دلالته الواضحة، التي تؤكد غياب الوعي بالإنسان في الخطاب السلفي التقليدي، ومن ثم، في الخطاب الإسلاموي، باعتبار الأول، مرجعية في الرؤية، لا يمكن للخطاب الحركي تجاوزها؛ لكونه خطاب جماهير من الأساس، لا يجد شرعيته إلا بالتطابق مع خطاب التقليد السلفي، الذي يقف ـ تاريخيًا ـ على الضفة الأخرى لخطاب التغريب؛ حقيقة أو اتهامًا!.

إذن، هناك إحساس خفي، ولكنه قوي وحاد، أن المسألة الإنسانية كما تطرح اليوم، هي مسألة غربية، أي إن الذي طرحها على الوعي الإنساني ـ بهذا المستوى من الشمول والتفصيل ـ هو الإنسان الغربي. وهنا تظهر الأزمة، أو تزداد حدّة التأزم، فهذا ليس شعورًا جارحًا للذات المتنرجسة فحسب، بل هو جزء من تحديات الواقع العملي أيضًا، هذا الواقع الذي قد يستطيع خطاب الإسلاموية القفز عليه بعلب التنظير الجاهزة، لكنه لا يستطيع محو واقعه العيني من الوجود.

غالبًا ما تحاول الإسلاموية الهرب من واقعها إلى حصون المقدس الديني؛ فتؤكد أن الإسلام هو الذي منح الإنسان حقوقه قبل أية منظومة ثقافية

أو دينية في القديم أو الحديث. هذا الهرب مفهوم. والالتجاء إلى القلاع الحصينة وقت الإحساس بالخطر غريزة إنسانية، بل وحيوانية تجد تبريرها في ذاتها. لكن، كونه هروبًا مفهومًا، لا يعني أنه هروب مشروع، أو أنه يغيّر شيئًا من واقع مكانة حقوق الإنسان في الخطاب الإسلاموي المعاصر. بل هو هروب يثبت التهمة ولا ينفيها، يثبت التهمة على هذا الخطاب المنغلق كقراءة ظرفية وتاريخية خاصة؛ دون أن ينال هذا من حقيقة الإنجاز الحقوقي للإسلام في نصوصه التأسيسية الأولى.

على هذا؛ ليس البحث هنا في مسألة: هل الإسلام (في نصوصه المقدسة الأولى نصوص الوحي) يضمن الحقوق الإنسانية أم لا؟. ليس هذا سؤالًا مطروحًا، حتى وإن أصرّت الإسلاموية على طرحه؛ لأنه سؤال التفاف ومغالطة وتعمية، وليس سؤال استبصار ورؤية. فالمؤمن على يقين تام بأن الإسلام ضمن الحقوق كلها على سبيل العموم، من حيث هو خطاب إلهي المصدر. فصدوره عن إله الإنسان، يعني أنه ـ بالضرورة ـ ضامن لحقوق هذا الإنسان.

لكن، مع كل هذا، يبقى السؤال: على أي نحو كان هذا الضمان، هل هو ضمان على وجه التفصيل الشمولي لكل مراحل التاريخ، وكل ظروف الثقافي، بحيث يشمل حتى تلك الظروف التي لم تتكون كوقائع عينية إلا في هذا العصر، أم أن طرح الإسلام للقضية كان على صورة التأسيس للمبادئ الكلية، والتفاصيل الأولية، التي تكون (اللبنة الأولى) في ظرفها التاريخي، ومن ثم، تكون (لبنة أولى) في كل ظرف تاريخي لاحق؟!.

الشريعة كاملة. هذه حقيقة إيمانية لا جدال فيها. لكن، كمالها ليس على وجه المبادئ التفصيلة الناجزة، التي تحكم ـ فيما لو كان ذلك حقيقة ـ بإغلاق كل أبواب الاجتهاد. بل لو كان الكمال على وجه التفصيل المرتبط بشروط الزمني، لم يكن للجهود الفقهية التي امتدت على مدى أربعة عشر قرنًا، والتي تضمنتها عشرات الألوف من المجلدات الضخام أي مبرر؛ لأننا سنكون ـ في مثل هذه الحال ـ أمام مجلدين؛ لا أكثر، يحتويان بين دفتيهما صحيح الوحي الكامل (القرآن + صحيح السُّنة المؤكّد بالتواتر العملي)، ولا داعي ـ وفق دعوى الكمال التفصيلي ابتداء ـ للنظر في أي تفصيل تشريعي أو حقوقي لا

يحتويانه صراحة؛ لأن هذا النظر سيكون ـ حينئذٍ ـ نوعًا من الاتهام الجائر لهما بالقصور؛ بينما هما النصان الكاملان الأكملان؛ كما يقضي بذلك شرط الإيمان على كل المؤمنين.

إذن، إيماننا بكمال الشريعة ـ من جهة التفاصيل المرتبطة بالتطور التاريخي ـ متصل ـ ضرورة ـ بفاعلية القارئ، الذي يحاول تنزيلها وفق شروط الزمني، المتغير في مستوى الوعي، وفي مستوى الوقائع. وكل محاولات الفقهاء الأجلاء ـ عبر التاريخ ـ هي مجرد (محاولات) قراءة؛ لتفعيل كمال الشريعة؛ وفق ما كان يُوحي به أفق الوعي الثقافي، وشروط الوقائع العينية، في كل مرحلة (تاريخية) من مراحل التاريخ الإسلامي.

لهذا، فمنظومة حقوق الإنسان ـ كما هي مسألة حقوقية إنسانية عالمية؛ مطروحة في السياق الظرفي الراهن ـ تفرض نوعًا من الوعي القرائي، يختلف ـ بالضرورة ـ عن أية قراءة تاريخية، مرّت بها النصوص الأولية ذات العلاقة المباشرة بالحقوق؛ لأن الإنسان ـ نفسه ـ تغيّر وتطور، ووعيه بذاته لم يعد كما كان، ولم يعد يشبه أي إنسان في كل مراحل التاريخ البشري، فضلًا عن أن يتطابق معه. فالحديث عن الراهن، يستلزم أخذ هذا التحوّل والتطور في الاعتبار. وما لم يؤخذ هذا في الاعتبار؛ فستبقى قراءة النصوص الأولية، قراءة ظالمة لمبادئها، وستكون ـ حتمًا ـ ذات أفق محدود بمحدودية الوعي الإنساني الذي وصلت إليه البشرية في ذلك الظرف التاريخي الخاص.

إذن، عندما يتصدى أحد الإسلامويين ـ وهذا هو لسان حال جميع أطياف الإسلاموية ـ لأطروحة حقوق الإنسان؛ فيقول: «للشريعة الإسلامية الغراء فضل السبق على كافة المواثيق والإعلانات والاتفاقيات الدولية في تناولها لحقوق الإنسان وتأصيلها لتلك الحقوق منذ أكثر من أربعة عشر قرنًا من الزمان، وأن ما جاء به الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والاتفاقيات الدولية اللاحقة ومن قبلها ميثاق الأمم المتحدة ما هو إلا ترديد لبعض ما تضمنته الشريعة الإسلامية الغراء»؛ فإنه لا يأتي بأكثر من مغالطة سجالية، تحاول نفي هذه الحقوق؛ بدل تأكيدها وتفعيلها في الواقع العملي. فإذا كانت كل هذه المواثيق والإعلانات والاتفاقيات الدولية، موجودة لدينا منذ أربعة عشر قرنًا؛

فأين هي، وفي أية مدونة، وأين المنادون بها، وفي أي مكان وزمان تمّ تفعيلها، أو حتى تفعيل الحد الأدنى منها؟. وواضح أنني أقصد هنا حقوق الإنسان، من حيث هو إنسان، وليس الإنسان المشروط بأنواع الإضافات الأخرى؛ مهما كانت أهمية هذه الإضافات، وأيًّا كانت درجة قداستها.

إن كون حقوق الإنسان التي تضمنتها المواثيق الدولية والإعلانات العامة، كامنة ـ كمبادئ أولية ـ في النصوص الأولى، لا يعني أنها كانت محل قراءة تاريخية، وضعتها في سياقها التاريخي، منتجة خطابًا حقوقيًّا تفصيليًّا، يعي الواقع بقدر ما يعي إمكانية النصوص. فهذا شيء، وتفاصيل الوثائق والإعلانات والبيانات، وارتباطاتها بالسياق التاريخي العالمي، شيء آخر، مختلف تمامًا. ولن ندرك أبعاد هذه الإشكالية الحقوقية؛ ما لم نعي أبعاد هذا الاختلاف.

قد يتطور الخطاب الإسلاموي قليلًا عن لغة الشعارات العالية النبرة التي تظهر في مثل النص السابق، فيعمد إلى التركيز على مفردات لم تكن منظورة في الخطاب الإسلاموي كما في خطاب الدكتورة هبة رؤوف عزت، التي تؤكد على الشمولية الحقوقية من جهة، وتؤكد على مفردتي: الحرية الفردية والعدالة، من جهة أخرى. فالدكتورة هبة تقول صراحة: إن «(الشريعة) تعني الطريقة. وهي تشمل الإيمان وسنن الأخلاق بالنسبة للفرد وفي الوقت نفسه نظامًا مؤطرًا للأنشطة القانونية والاقتصادية والاجتماعية بغاية تنظيم حياة مجتمع ما. والشريعة تمثل علاوة على ذلك قاعدة أساسية تدعم الإنسان وتحمي حقوقه أمام الاستبداد الشمولي والرأسمالية المتطرفة. وبإمكانها على هذا الأساس أن تكون طاقة مساواتية للنضال من أجل عدالة اجتماعية ديموقراطية على مستوى عالمي. إن القيم الأساسية التي ينبني عليها الإسلام هي العدالة والحرية الفردية» بل هي تتجاوز راهنية الخطاب الإسلاموي الذي طالما أكّد على الثبات الحقوقي، أو حاول التثبيت في مقابل الأطروحة الإنسانية المتغيرة والمتطورة، فتقول: «وستظل (الفضائل المدنية) عنصرًا مركزيًّا قارًّا داخل التمظهرات المستقبلية للإسلام».

واضح أن هذا طرح يحاول تجاوز واقع الخطاب الإسلاموي من داخله؛

بالتأكيد على مفردات كانت موضوعة في دوائر الاتهام الإسلاموي، خاصة مفردة: الحرية الفردية، التي توصم في هذا الخطاب بأنها القنطرة الأولى إلى الانحلال الأخلاقي. لكن، يبقى هذا التجاوز محدودًا، ولا يمثّلها التيار الأعم في الخطاب الإسلاموي، الذي يشكل وعي حركات الإسلام السياسي، التي تطرح مشروعًا بديلًا لكل تنويعات الراهن العربي والإسلامي.

بل إن التأكيد على كون خطاب الحقوق الإنسانية قارًّا في المستقبليات الإسلاموية، أو في وعودها ـ على الأقل ـ يعني اعترافًا باختفاء حقوق الإنسان من خطاب الإسلاموية. وهذا ما يعترف به صراحة المفكّر الإسلامي الشيخ حسن الصفار، في كتابه (حقوق الإنسان في الخطاب الإسلامي)، الذي أكّد فيه على أن اهتمام الفكر الإسلامي بالإنسان لا يوازي تكريم الله للإنسان. ومن هنا، أوضح الشيخ الصفار أن القصور واقع في الفكر الإسلامي، كنتاج بشري، وليس في النصوص الإسلامية الأولى، التي كفلت الحقوق الإنسانية. وهي سلبيات رافقت الفكر الإسلامي تنظيرًا وتطبيقًا، وقد أرجعها الشيخ الصفار في كتابه إلى ظروف الصراع التاريخي، التي جعلت الحقوق الإنسانية هامشية إسلاميًا؛ إذ هي عندما تطرح في الخطاب الإسلامي، تطرح كحقوق فئة أو جماعة أو طائفة أو دولة أو عرق، دون أن تكون حقوق إنسان تشمل الإنسان كواقعة إنسانية منزوعة العلائق والاعتبارات.

لا شك أن مثل هذه الخطابات التي تحاول ـ من داخل الإسلاموية أو من خارجها ـ أن تؤنسن مقولات الإسلاموية، لها دورها الإيجابي في مسيرة الوعي بالإنسان. لكنها ـ مع هذا تحقق هذا البُعد الإيجابي ـ تبقى محاولات فردية، بل تكاد أن تكون ـ في أكثر الأحيان ـ صوتًا نشازًا في سياق الخط العام للخطاب. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فهي لا تحاول الانشداد ـ صراحة ـ إلى الأطروحة الغربية في هذا المجال؛ كي تنأى بنفسها عن الوقوع في دائرة الاتهام بالتغريب، وكي تستعين ـ في الوقت نفسه ـ بما يرافق (الأصالة) من تجاوب جماهيري عاطفي، تقوده هذه العاطفة إلى المألوف في تاريخه وواقعه.

تجاهل، أو تهميش المنجز الغربي في هذا المجال، لا يخدم دعوى

الأصالة التي تحاول الإسلاموية توظيفها؛ لتأسيس رؤية إنسانية معاصرة، لا وجود لها في التاريخ. محاولة التجاهل أو التهميش للمنجز الغربي، تعود بنا إلى المربع الأول. وهنا نجد أنفسنا في مواجهة الفقر الشديد في خطاب الأنسنة. وهو الفقر الذي يعتري أطروحة حركات الإسلام السياسي، سواء ما كان منها سياسيًّا صريحًا، أو ما كان حراكًا اجتماعيًّا يضمر الفعل السياسي، أو حتى لا يعي كونه حراكًا سياسيًّا.

التأكيد على الإسلاموية هنا؛ كحراك سياسي أو شبه سياسي (فعاليات اجتماعية عامة)، تأكيد مقصود؛ لأنها هي التي تطرح رؤية في التغيير والتنظيم العام. أي إنها ـ بالضرورة ـ تشتبك مع الأطروحة العالمية (الغربية) لحقوق الإنسان، سواء أرادت هذا الاشتباك أم لم ترده؛ لأن محاكمتها ـ كأطروحة تغيير وتنظيم ـ تعني محاكمتها على وعي العصر الذي تريد أن تفعل فيه. وهو ـ الآن ـ عصر غربي، أو عصر تحكمه منجزات الغرب التاريخية في هذا المجال.

تعترض الإسلاموية على الأطروحة الغربية في مجال حقوق الإنسان لمجرد كونها غربية المصدر، أي من منطلق كونها إحدى تجليات ثقافة الآخر؛ لا سيما وأنه ليس مجرد آخر متصف بالمغايرة، وإنما هو ـ إضافة إلى هذا ـ آخر متفوق وجارح للأنا بتفوقه في كل المجالات التي تطرح الإسلاموية نفسها كمنافس مدني فيها. فالإسلاموية على هذا، لا تواجه ـ برفضها لهذه الأطروحة ـ مغايرًا، وإنما تواجه ـ في عمقها اللاواعي ـ عدوًا، بحيث يكون مشروعه الإنساني الحقوقي ـ كما تتصوره؛ تحت وطأة نظريات المؤامرة ـ أداة تضطرها لتقديم تحولات وتنازلات تنال من وجودها أو من معنى وجودها، الحقيقي أو المتوهم..

هذا ما تتصوره الإسلاموية الحركية التجديدية في جدلها الطويل مع هذا البُعد الحقوقي العالمي. أما السلفية التقليدية المتكلسة فهي تتخذ موقفًا أشدّ تشددًا؛ إذ هي تُدخل مسألة الاشتباك مع العالم في مسائل الحقوق الإنسانية، في باب: التنازلات العقائدية الإيمانية، التي تنال من أصل الإيمان ـ بزعمها الواهم ـ. فإذا كانت التقليدية الإسلاموية ذات المنحى التجديدي، وذات النفس

الانفتاحي تكافح - بحكم اشتغالها على السياسي المدني - هذه الحقوق الإنسانية بنوع من الاشتباك والسجال، الذي يؤكد أولوية ثقافة الأنا بهذه الحقوق، فإن السلفية التقليدية النائمة على حدود حرفيتها، لا تمتلك هذا البُعد المدني الذي يربطها - ولو قليلًا! - بالواقع. ومن ثم، فالسلفية التقليدية الحرفية غائبة عن الواقع تمامًا، ولكنه ليس مجرد غياب فراغي، وإنما هو غياب يستحضر مكونات الموات!.

من اللافت للنظر؛ أن الإسلاموية - في مؤداها النهائي - تحضر في الواقع والفكر كفاعل إيجابي؛ قياسًا بحضور السلفية التقليدية الحرفية كحالة موات. فالإسلاموية الحركية، حتى وإن حضرت كاتجاه سلبي في الموقف من حقوق الإنسان، إلا أنها تفتح باب السجال في هذه القضية، بل وتشارك فيها بفاعلية، ولو في الموقف المضاد. فهي - على علّاتها - تستحضر القضية في مجالي: النظرية والتطبيق، أي إنها تعترف بوجود الإشكالية الحقوقية ابتداء، حتى وإن كان هذا الاعتراف يتمّ من زاوية النفي. بينما التقليدية الحرفية، تغلق - بصرامة مبادئها التاريخية - كل أبواب الجدل؛ بوصفها مسائل إيمانية مغلقة، لا يجوز للعقل أن يقاربها بحال.

هنا يتمّ التصميت والقهر، والتشريع لهما. فبمثل هذا الموقف التقليدي البليد، الذي تقفه السلفية التقليدية الحرفية، تُنفَى المسألة الحقوقية من أساسها؛ فلا شرعية لوجودها ابتداء. ولهذا لم تكن السلفية التقليدية الحرفية موضوعًا للمقاربة من قِبَلنا؛ كما هي التقليدية الإسلاموية الحركية التي تحاول الاشتغال على الواقع؛ فتخضع - ربما دون وعي - لمنطق التحديات التي يفرزها هذا الواقع. والإسلاموية كلما أمعنت في الاشتباك مع الواقعي؛ ازدادت حدة مساءلتها لمنظومة الوعي الخاص، وكانت أبعد تأثيرًا. وبهذا فهي - في صورة من صورها - تهرب من التغريب إلى التغريب، أو تحاكم التغريب بالاحتكام إلى منطق التغريب. وبهذا تكون نتيجة هذه الدورة في نهاية الأمر: تعزيز المنطق الحقوقي الإنساني.

لكن، لا يعني هذا أن الإسلاموية الحركية ذات النفس الانفتاحي تُمثّل

الإجابة المثلى على نظرية حقوق الإنسان الغربية. وإنما المقصود هنا، أنها تحاول الإجابة عليها، بمنطقها الخاص. وهذه المحاولة رغم سلبيتها في سياقها ـ أي فشلها في تقديم إجابات حقوقية عادلة وفاعلة ـ إلا أنها جدال حقوقي إنسانوي، يطرح كثيرًا من إشكاليات الوعي بالإنسان على العقل المسلم فضلًا عن العقل المتأسلم.

الإسلاموية الحركية منذ بداياتها الأولى، بل منذ بذورها غير الواعية، واجهت مسألة: حقوق الإنسان، على عدة مستويات. وهذه المستويات لم تكن تخضع لمنطق تطور الفكرة عند الغرب، بل ولا لمنطق تطور البحث الشرعي الخالص في هذه المسألة، وإنما كانت مستويات متفاوتة ومتباينة، بل ومتواضعة من الطرح، تخضع للظرفي والراهن؛ إذ الحقوق الإنسانية ـ في التصوّر الإسلاموي ـ ليست أكثر من مواجهة، أو ـ على نحو أدق ـ معركة كلام.

هذا التوصيف للطرح الإسلاموي في هذا المسألة، ليس محاولة لتغليب الأطروحة الغربية في هذا المجال، بل هو محاولة لوضع هذه المسألة في ظرفها الزمني الخاص، بوصفها مسألة لم تكن مطروحة من قبل على الوعي الإنساني بمثل هذا المستوى من الشمول والتفصيل. ولهذا كان من الطبيعي أن يضطرب الموقف الإسلاموي في محاولته الإجابة على الإعلانات والمواثيق الدولية في هذا المجال. ويمكن رؤية أوجه التأزم الإسلاموي من عدة محاور:

1 ـ رغم وجود مواقف إيجابية إسلاموية، تؤكد على حقوق الإنسان، وتمنح المسألة مساحة من الوعي العام الإسلامي، إلا أنها تتناسى ـ عمدًا وبإصرار ـ أن هذه المواقف الإيجابية التي تعتز بها، والتي تطرحها على مستويي: التنظير والتطبيق (التطبيق إن وجد!)، ليست أكثر من إجابة سلبية على تحديات المشروع الحقوقي الغربي. فكل تقدّم (إيجابي!) في هذا المضمار، إنما هو نتيجة إلجاء واضطرار، قاد إليه تعولم النموذج الغربي، وهيمنته ـ كمعيار حقوقي شامل ـ على الوعي الإنساني المعاصر. أي إنه فعل في مجال الاضطرار، وليس فعلًا في مجال الاختيار. فهو ـ أي الخطاب الإسلاموي ـ في هذا الطرح الحقوقي، مكره لا بطل.

إذن، هو طرح لا يمتلك أساسه النظري في منظومة الأنا؛ حتى وإن ارتفع صوته بدعوى الأصالة، وحاول جاهدًا تدعيم النظرية الحقوقية الخاصة بعناصر تراثية، ذات طابع انتقائي. وفي هذا السياق، لا يجهل أحد أن نفي التأثير الغربي، لا يوحي بالأصالة، كما يبدو الأمر في ظاهره، بل إنه يؤكد الانبتات من كل جذر يمنح النظرية مشروعيتها في الضمير الجمعي. وهنا المفارقة، فدعوى الأصالة والخصوصية، تؤدي إلى نفي الأصالة من أي نوع؛ بعد فقدان الشرعية من كلا الطرفين.

واضح ـ إذن ـ أن الأطروحة الحقوقية الإسلاموية ذات الطابع السجالي لا علاقة لها بتراث الأنا. ومن هنا، فهي ليست ـ كمفردات قانونية أو شبه قانونية ـ نابعة من صلب الثقافة التي تحكم مجمل وعي الجمهور المخاطَب. وهذا ما يجعل منها مجرد دعوى طافية على السطح السجالي، ولا يوجد لها أية جذور في عمق الوعي الجمعي، بحيث تتمكن من الفعل ابتداء، أو حتى الفعل بقوة النظام. فهي ـ للأسف ـ مفردات باهتة، تواجه حقيقة انعدام الفاعلية؛ حتى مع قوة القانون الملزم، فضلًا عن محاولة تفعيلها كمبادئ سلوكية عامة، غير خاضعة لرقابة النظام.

إن مفردات الحقوق الإسلاموية ـ بوصفها إفرازًا غير مباشر لتحديات غربية ـ كان يجب أن ترتبط بمركز التحدي. وهذا لا يضير محاولة إنتاجها من خلال ثقافة الأنا، بل إن هذا الارتباط هو ما يمنحها فرصة التعانق مع تطورات الرؤية الحقوقية. ولا يعني هذا التعانق ضرورة التطابق مع كل تفاصيل هذه التطورات، وإنما يعني ـ فقط ـ ضرورة الانشداد إلى المراحل المتطورة من الوعي بالإنسان. وبهذا لا يتمّ التعامل مع هذه المراحل كقوالب جاهزة، معزولة عن شروطها، بل يصبح التعامل معها تفاعلًا مستمرًا في صيرورتها التاريخية المتمرحلة. وهذا ـ بدوره ـ سيعمق الوعي بها، من خلال تعميق الوعي بمراحل الوعي بالإنسان.

2 ـ هناك مأزق آخر، يواجه الخطاب الإسلاموي في هذه المسألة، أو ـ بشكل أوضح ـ يفضح مبدأ طرح المسألة في هذا الخطاب. هذا المأزق يتمثّل في كون الأطروحة الإسلاموية أطروحة حقوق ـ كما تبدو! ـ، ولكنها ـ وهنا المأزق ـ تُطرح في سياق مكافحة الحقوق،

أي لا تُطرح كخطاب حقوقي صادر من استحقاقات الواقع. فهناك شعور عميق مستبطن، داخل الضمير الإسلاموي السجالي، يعي أن حافزه لطرح المسألة الحقوقية ليس ظاهرها، أي ليس طابعها الحقوقي، وإنما هو محاولة التصدي للحقوق التي يرى فيها خروجًا على المألوف الذاتي، أو حتى خروجًا على منطق الإيمان.

إن توظيف أية شكلانية حقوقية فارغة؛ لمواجهة شرعية حقوقية عالمية، يعني أن القناعة بالحقوق غير موجودة أصلًا. وعندما تكون المسألة متعلقة بحقوق: إنسان، أي إنسان، كصفة عامة لا تخضع للاستثناءات، فإن الأطروحات المضادة، تدل على عدم وجود الوعي بالإنسان ابتداء في سياقها. وهذا ما يظهر ـ جليًا ـ في موقف الخطاب الإسلاموي المتأزم من هذه الحقوق.

إن الحقوق عندما تطرح لنفي الحقوق، تصبح مجرد أداة إيديولوجية لتبرير ظلم الإنسان وامتهان كرامته، ولكن بدعاوى حقوقية، تستلب وعي الإنسان بشعارات حقوق الإنسان.

إن وضع الأطروحة الحقوقية الإسلاموية في مواجهة إحدى النظريات الحقوقية العالمية، التي تنال الاعتراف العالمي بها، هو أوضح دليل على أنه ليس طرحًا حقوقيًا في حقيقته، بل هو هروب من تنامي الوعي بالإنسان. والإسلاموية كداعية لنظام شمولي، ذي أهداف توسعية، وطهرانية متخيلة، لا شك أنها تنزعج من أي تأسيس لمبدأ حقوقي، خاصة إذا ما أخذ هذا التأسيس طابعًا فردانيًا، يعزز من حرية الأفراد كأفراد، في مقابل الشمولية الاجتماعية. ويتضخم انزعاج الإسلاموية بإطراد، عندما تكون جملة المبادئ الحقوقية المطروحة عالمية المصدر؛ لأن هذا يعني أنها شاملة للإنسان، أيًا كان هذا الإنسان، كما يعني ـ من جهة أخرى ـ أنها مبادئ لا تخضع لرقابة خاصة يسهل الإفلات منها، وإنما هي ـ بضرورة مصدرها العالمي/المتعولم ـ ستخضع لقانون عالمي، أو ـ على الأقل ـ لقوة الضمير الإنساني العالمي.

3 ـ حقوق الإنسان في الخطاب الإسلاموي، يتمّ طرحها من خلال الإلحاح على مبدأ الخصوصية. فالخصوصية هنا عامل محوري، لا في بلورة هذا

الخطاب فحسب، بل وفي مبرر طرح المسألة من الأساس. بينما هي في المعيار العالمي تطرح كحقوق عامة، لكل البشر، أي لكل من تنطبق عليه صفة: إنسان.

الإنسان ـ ككائن متصف هذه الصفة ـ موجود عام، متسع باتساع صفة: الإنسانية، ولا يمكن تحديده إلا بها. ومن هنا، فحقوق الإنسان ـ عندما تطرح بهذا التعميم ـ لا بدّ أن تكون عامة، بحجم عمومية هذا الإنسان المستعصي على الاختصار والاختصاص. وعندما نقول: حقوق الإنسان، ثم نطرحها من زوايا خصوصية، فإننا ـ هنا ـ نقع في تناقض حتمي لا نستطيع تجاوزه. فالحقوق ذات البُعد الخصوصي، تختص بـ (إنسان خاص)، لا بـ (الإنسان العام).

صحيح أن الصفات الأخرى المحدودة بالأطر ذات الخصوصية، تخضع لخصوصية الثقافة مصدر الصفات. فحقوق المسيحي ـ مثلًا ـ لا بدّ أن تطرح من خلال تصورات ثقافية خاصة بالديانة المسيحية، كحقوق يمنحها المسيحي للمسيحي. وكذلك بقية الديانات؛ لأنه لا يمكن الوعي بهذه الحقوق الخاصة إلا من خلال الثقافة الخاصة التي تحظى باعتراف الجماعة ذات الاختصاص. ومن هنا، فالخصوصية هنا مبررة؛ إذا ما تمّت في إطار الجماعة ذات الانتماء الواحد، ولا يمكن الاعتراض عليها إلا في حال تناقضها الصريح مع سياق الإنساني العام.

إن هذا الاختصاص يبدو ـ بصورة أوضح ـ من خلال حقوق المواطنة، التي تكتسب بفعل الجغرافيا والتاريخ. فهي حقوق خاصة، تنبع من وضعية جغرافية سياسية، ذات بعد تاريخي. ولهذا، من الطبيعي أن تتباين حقوق المواطنة من وطن إلى وطن، وتتباين بين المنتمين بقوة النظام وغير المنتمين؛ شرط عدم تناقض هذه الحقوق الخاصة، النابعة من ثقافة خاصة، مع الحقوق الإنسانية العامة، التي تخضع لها ـ أو يجب أن تخضع ـ كل الخصوصيات؛ باعتبار الوجود الإنساني هو الوجود السابق، وهو الذي يجب ـ تبعًا لذلك ـ أن يكون الأرضية الأولى لأي مبادئ حقوقية عامة، تتغيّا الإنسان.

وكأي مسألة حقوقية، فلا بدّ أن تخضع حقوق الإنسان لمعيار عام،

يعترف به الجميع. وهذا المعيار لا يتوفر في الخصوصية الثقافية؛ إذا ما أريد لها أن تتبنى مسألة الحق الإنساني العام، وليس مجرد الحقوق الخاصة. فبقدر اختلاف الخصوصيات؛ تختلف المعايير ضرورة. وهذا يؤكد لنا أن الخصوصية على الضد مما ينادي بها مناصروها، الذي يطرحونها كبديل حقوقي؛ فهي لا تتضمن مبرر استحضارها، بل تتضمن ضرورة تجاهلها، أو تكييفها؛ في سياق البحث عن معايير عالمية شاملة، يجتمع عليها العالم أجمع؛ عن تفهم واقتناع.

4 ـ يشوب الموقف الإسلاموي ـ المنادي بحقوق إنسانية خاصة، تُضاد حقوق الإنسان العالمية ـ كثيرٌ من الاضطراب الذي لا ينفي عنها عالميتها المُدّعاة فحسب، وإنما ينفي عنها توصيفها الحقوقي أيضًا، أي إنه ينفي عنها صفة: العدالة، التي ينهض عليها المبدأ من الأساس. ولعل أوضح تجليات هذا الاضطراب، كون الحقوق الإسلاموية تطرح كحقوق تفاضلية متحيزة. فهي ـ أحيانًا ـ حقوق الذكور فقط، وأما المرأة فهي خارج مجال الرؤية. وفي أحايين أخرى؛ هي حقوق طبقة، أو هي حقوق طائفة أو مذهب أو دين. أي أنها لا تُعنَى بالإنسان من حيث هو إنسان، أي بالإنسان قبل أن يكون أي شيء آخر. ومن هنا، يستحيل التقدّم بها كحقوق (إنسان) تستحق الاحترام والالتزام.

هكذا تفقد الأطروحة الإسلاموية التمايزية التفاضلية شرعيتها ـ كحقوق ـ؛ بمجرد طرحها على هذا النحو التمايزي التفاضلي. بل إن هذا البُعد التمايزي الذي ينقض العدالة من الأساس، هو الباعث الحقيقي لطرحها ـ كحقوق ـ في الخطاب الإسلاموي. ولعل هذا يتضح أشدّ ما يتضح من خلال تأمل موقف هذا الخطاب من (المساواة)، وخاصة ما كان يهدف منها إلى القضاء على أشكال التمييز الجنسي بين الذكر والأنثى؛ إذ يتجلّى النفس التمايزي بوضوح تام، فهو يبدو كنفس تمايزي يخرق كل مبادئ العدالة التي لا تُطرح مسألة الحقوق إلا من أجلها.

قد يَردّ هؤلاء، وقد يعتذر لهم بعض المنتفعين بخطابهم، أن هذا التمايز أو التفاضل، له ما يبرره في الواقع. ونحن هنا لا نتحدث عن التفاضل

الحقوقي الذي تسنده مبررات موضوعية مكتسبة، وإنما نتحدث عن التمايز الذي يتمّ إيقاعه على الإنسان، من حيث كونه إنسانًا؛ لمجرد الاختلاف الجنسي أو العرقي أو المذهبي أو المكانة الاجتماعية..الخ. فإذا كان من الطبيعي أن الإنسان الفرد لا يتطابق مع فرد آخر تمامًا، فإن هذا التباين ـ فيما وراء الإنسان ـ يجب ألا يكون مبررًا للتباين الحقوقي الذي يختص بأصل القيمة الإنسانية.

وعلى هذا، فمن حق الخطاب الإسلاموي أن يطرح رؤيته الحقوقية، وأن ينادي ـ مفتخرًا ـ بها. لكن، ليس من حقه أن يزعم أنها حقوق (إنسان)، تقابل أو تتجاوز أو تتفوق على الأطروحة العالمية لحقوق الإنسان.

من الطبيعي أن يكتفي الإسلاموي بقصر الحقوق وتحديدها؛ تحت إحدى الصفات الاختصاصية، فهذا حقّه الذي لا ينازعه عليه أحد. وهذا وضع مُبرّر على المستوى الحقوقي؛ ما دام لم يزعم له الإحاطة بالإنساني العام. فللمسلمين حقوقهم التي تخصهم كجماعة إنسانية مؤطرة، يجمعها انتماء واحد، انتماء تتحدد من خلاله هوية الجماعة ومصالحها الخاصة. والخطاب الإسلاموي عندما يشتغل على هذا البُعد، لا يتناقض مع ذاته، ولا يخون مبادئه، ولا يفرض تمايزًا عنصريًا يشطر الأصل الإنساني، وإنما يمارس حقه الطبيعي في تعزيز الانتماء.

5 ـ في سياق حديث الإسلاموية عن حقوق الإنسان لديها، لا بدّ أن تتعرض ـ كاضطرار نظري وواقعي ـ للإعلانات الدولية لحقوق الإنسان. وهي تعرضها؛ معترضة عليها من جهة، ومعترضة على عولمتها من جهة أخرى. الإسلاموية تتوسل ـ في سبيل تعزيز هذا الاعتراض ـ كل وسائط التأثير للتأكيد على أن حقوق الإنسان العالمية، حقوق خاصة، ظهرت نتيجة تحولات جرت في العالم الغربي، وصراعات بين أنواع السلطات التي كانت تتحكم بالإنسان الغربي على وجه الخصوص. ومن ثم، فهي ـ بزعمهم ـ حقوق خاصة، تنبع من بيئة خاصة، لا يجوز تعميمها على البشرية جمعاء.

الإسلاموية في محاولتها تأكيد خصوصية حقوق الإنسان العالمية، عن طريق ربط تطورها بالتحولات الخاصة بالمجتمع الغربي، تريد أن تصل إلى نتيجة غريبة، وهي أنها بريئة ـ كتاريخ ومجتمع وحركات منفعلة وفاعلة فيه ـ من مثل هذه الظروف، وأن الإنسان المسلم كان ـ دائمًا ـ مكفول الحقوق، ولم يتعرّض لأية انتهاكات حقوقية طوال تاريخه الطويل. وكأن الإنسان المسلم من تخوم الصين شرقًا، إلى ضفاف الأطلسي غربًا، ومن القوقاز شمالًا، إلى جاوة جنوبًا، وعلى امتداد أربعة عشر قرنًا، قد عاش متمتعًا بجميع الحقوق الإنسانية التي جرى الإعلان ـ عالميًا ـ عنها، وأن الظلم الذي طاله كان تافهًا واستثناء وعرضيًا، ولم يكن صادرًا عن بنية ثقافة استبدادية، تتحكم في تفاصيل السلوك المجتمعي، من أسفل الهرم الاجتماعي إلى أعلاه!.

إن هذه المحاولة اليائسة لتبرئة الذات، هي بحد ذاتها أكبر انتهاك حقوقي يطال الإنسان. ليس غريبًا أن يقع الانتهاك في مجتمع ما لحقوق الإنسان. فهذا خطأ فادح قد يقع. لكن، أن يتمّ (تطبيع) هذا الانتهاك أو تبريره، فهذه جريمة كبرى، تفوق الخطأ الأول؛ باعتبارها شرعنة نظرية للظلم، تمنحه المزيد من الحق في الوجود والاستمرار. ولا شيء يفوق الظلم ـ بكل أنواعه ومستوياته ـ غير التأييد الضمني أو الصريح لهذا الظلم.

إن هذا التأييد لتطبيع الظلم عن طريقة إنكاره من واقع الأنا، ورمي الآخرين به، لمجرد أنهم طرحوا منظمة حقوقية مناهضة له، قد لا يلاحظ؛ لأنه لا يتجلّى في مجاله الحقوقي الصريح، وإنما قد يأخذ طريقه إلى الواقع على صورة: تقديم البدائل الفارغة؛ لتفريغ مفاهيم الحقوق من مضامينها الأساسية، التي طرحت من أجلها. وقد يظهر هذا التأييد ـ أحيانًا ـ في صورة سلبية، أي في صورة: تجاهل تام لكل الإعلانات والمواثيق، وكأنها خطاب من الآخر إلى نفسه، وليست خطابًا عامًا، يعني جميع أفراد النوع الإنساني.

كل هذا يقوم على افتراض غير واقعي، وهو افتراض أن اعتراف الإسلاموية بالحقوق العالمية للإنسان، يُراد منه حماية الإنسان المسلم، داخل المجتمعات الإسلامية التي تتخذها الإسلاموية موضوعًا لخطابها الحقوقي. أي

كأن المراد من هذا الاعتراف بالحقوق لا يتعدى أن تصون هذه المجتمعات حقوق مواطنيها فحسب. وعلى هذا؛ فما دام أن حقوق الإنسان في هذه المجتمعات موفورة ـ على افتراض جدلي بتحققها! ـ فلا يجوز الحديث عنها؛ فضلًا عن محاولة تعميمها كمعايير عالمية حاكمة للجميع.

هكذا تتصور الإسلاموية أطروحة حقوق الإنسان العالمية. بينما المطالبة العالمية للجميع بالتأييد لهذه الحقوق، والإلحاح في طلب الموافقة عليها، لا يراد منهما مجرد الاحترام لهذه الحقوق داخل نطاق النفوذ الفعلي للمجتمعات المعترفة بها، بل هي اعتراف بحقوق الإنسان، كل إنسان، أنىّ وُجد الإنسان. إنها حماية تصدر من كل إنسان، في كل مكان، للإنسان في كل مكان. فالموافقة على مواثيقها، لا تعني أن أحرص على عدم انتهاكها فحسب، وإنما أن ألتزم ـ حسب إمكانياتي ـ بحمايتها، وصيانتها من الاختراق، أيًا كان مصدر هذا الاختراق، وأيًا كان هدفه. فهي ـ أي المواثيق والإعلانات الحقوقية ـ نوع من التحالف الإنساني العالمي؛ لحماية الإنسان، من حيث كونه إنسانًا.

6 ـ مع كل ما تطرحه الإسلاموية، كبدائل للحقوق العالمية، فإن وقائع الواقع تحكم بفشلها. فلا زالت المجتمعات التي تمارس عليها الإسلاموية فعلها، هي من أكثر الجغرافيات العالمية انتهاكًا لحقوق الإنسان. وإذا كانت الإسلاموية تعتذر عن عدم الفاعلية بضمور نفوذها، فإن دورها حتى في الكفاح ضمن هذا المجال، هو دور خافت، بل يكاد يكون دورًا معدومًا، إلا في حال تعرّض كوادرها التنظيمية لشيء من الانتهاك الحقوقي.

ومن أجل رؤية الصورة بشكل أوضح؛ يمكن مقارنة الكفاح الحقوقي للإسلاموية بالشعارات السياسية العريضة التي تناضل تحت راياتها، والتي قدّمت التضحيات في سبيلها.

إن الإنسان يُنسى في سياق الأوهام والأحلام الكبرى، ولا يكاد يُرى في تيار هادر، كان ـ ولا يزال ـ يحلم بإمبراطورية عظمى، لا تغيب عنها الشمس!. الإنسان في هذا الخطاب يُستخدم كمادة استعمالية لتحقيق هذا الحلم الإمبراطوري المستحيل. وهذا يعني أن الإنسان ليس مجرد كائن لا يلتفت إليه

في مثل هذا الخطاب الإيديولوجي، بل هو كائن ـ إضافة إلى هذه اللامبالاة ـ منتهك الحقوق فيه، يُقدّم ـ كما نرى ـ على هيئة قرابين بشرية، تُدفعُ إلى الانتحار بشعارات الاستشهاد.

وإذا تأملنا موقف الإسلاموية من الدكتاتوريات ـ على اختلاف في مستوياتها ـ كمؤشر على حقيقة الموقف من انتهاك حقوق الإنسان، وجدناه موقفًا يميل إلى التأييد؛ إلا في حال كونها (الإسلاموية) واقعة في مدى أنياب الديكتاتورية، أي في حال كونها هي الموضوع الأول للظلم والاضطهاد. بل إن الإسلاموية مستعدة لنسيان كل ما يطالها؛ إذا ما آنست تقاطع شعارات هذه الديكتاتوريات مع أحلامها الأممية العريضة. وما موقف جبهة الإنقاذ في الجزائر ـ وهي أكبر حركة إسلاموية مسلحة، ومن أشدّ الحركات راديكالية ـ من صدام؛ إبان الغزو العراقي للكويت، إلا دليل على انعدام الوعي بالإنسان في خطاب الإسلاموية. فزعيم الحركة: عباس مدني، زار العراق ـ آنذاك ـ مؤيدًا، ووضع نفسه تحت تصرف القائد المهيب، ونافح ـ بشراسة ـ عن العراق وصدام في خطبه الجماهيرية في الجزائر. لقد كان يفعل هذا، وهو لا يجهل من هو صدام، ولا ما هو نظام صدام. ولا أظنه يجهل أن الموقف من صدام ونظامه ليس مجرد موقف شخصي من شخص أو من نظام، فقد أصبح صدام رمزًا طغيانيًّا كبيرًا؛ بحيث يكون التأييد له، بل ومجرد التسامح معه، موقفًا عدائيًّا من الإنسان، وتسامحًا فجًّا مع أعداء الإنسان.

7 ـ موقف الخطاب الإسلاموي من المرأة هو موقف لا يخدم نظريته الحقوقية، بل هو ينسفها من الأساس. فالمرأة ـ ككائن حاضر على امتداد رقعة الإنساني ـ هي محك لتحقيق نظريات الحقوق في الواقع. ويعرف الجميع أن الخطاب الإسلاموي يطرح مجموعة من الرؤى الحقوقية فيما يخص المرأة، تكاد ـ بمجملها ـ أن تؤكد وجود موقف عدائي من الجنس الأنثوي ككل. وهذا موضوع واسع، يحتاج إلى كتابة خاصة، وإنما أردت هنا مجرد التأكيد على هذا الموقف الحقوقي؛ كمؤشر ـ واضح وكاسح ـ على أزمة الوعي بالإنسان في هذا الخطاب.

أرجو أن أكون من خلال إضاءة هذه النقاط التي لا تحيط بجميع

جوانب الموقف الإسلاموي في هذه القضية، قد بيّنت حقيقة الموقف الإسلاموي من حقوق الإنسان، وأن رفضه للحقوق العالمية، بدعوى تقديم البدائل، هو إحدى صور الانتهاك الصارخ لهذه الحقوق، وأن هذا الرفض مؤشر على غياب الإنسان من فضائه العقلي والوجداني. هذا هو الخط العام، هو النمط المهيمن في هذا التيار، وهو الصورة الظاهرة للمشاريع الفكرية والحركية المعلنة. أما الاستثناءات النادرة والخافتة، والتي تُحارب من قبل هذا التيار العام، فهي بقدر ما توحي به من أمل؛ بقدر ما إن مواقف التيار المهيمن منها يوحي بالكثير من الآلام.

3 ـ 8 ـ حول الموسوعة الميسرة

قبل أن أذكر عرضي النقدي لهذه الموسوعة، أشير إلى أن عنوانها الكامل (الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة) صدرت عن الندوة العالمية للشباب الإسلامي، في طبعة خامسة (1424/ 2003)، بإشراف الدكتور: مانع بن حماد الجهني. وقد ظهرت في هذه الطبعة بعد تنقيح وزيادة، بحيث بلغت صفحاتها (1224) في مجلدين كبيرين يحملان الكثير من الإيديولوجيا والقليل من العلم.

جدير بالذكر؛ أن الخلل الذي تضمنته هذه الموسوعة، ليس بأكثر مما تتضمنه كثير من الكتب التي تكتسح سوق الكتاب الإسلامي اليوم. بل إن كثيرًا من تلك الكتب (الإقصائية!) التي راجت، هي أكثر خطلًا، وأوضح اضطرابًا، وأشدّ ضررًا، وأقل فائدة، من هذه الموسوعة بما لا يقاس.

ومع هذا، فإنني أرى أن هذه الموسوعة أولى من غيرها بالنقد والفحص والمراجعة؛ لأنها تختلف عن غيرها من كتب الإقصاء التي يكتب لها الرواج في الوسط السلفي الإقصائي. وهذا الاختلاف الذي يستدعي مزيدًا من الاهتمام النقدي، ظاهر في أمور، ومن أهمها:

1 ـ هذه الموسوعة الميسرة!، ليست معنية بتتبع ظاهرة معينة، ولا نقد مذهب محدد، ولا توصيف دين من الأديان، وإنما أخذت على نفسها ـ كما يشهد بذلك العنوان ـ أن تتناول ـ بنفس موسوعي! ـ كل ما له حضور

واضح وفاعل، من الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة كافة. بمعنى أن المشهد الإنساني المعاصر؛ بكل تنويعاته الدينية والمذهبية والطائفية؛ يقع تحت طائلة تصنيفها. وهي بهذا؛ ستأخذ ميدانًا فسيحًا لها في الحراك السلوكي المتعين، كنتيجة طبيعية لاتساع دائرة الاهتمام الفكري.

هذا الاتساع في ميدان الاهتمام؛ سيجعل من الأخطاء المنهجية والعلمية ـ وإن كانت ضئيلة وخافتة ـ ذات أثر كبير في توجيه الفكر والسلوك؛ لكونها تطرح كمرجع معتمد فكريًا، ولكونها عملًا في التصنيف قبل الوصف، مما يستدعي سلوكًا ما، تجاه المصنف. خاصة وأنها ـ لحيثيات كثيرة، ليست العلمية من بينها ـ تأخذ حظًا وافرًا من الرواج الجماهيري، وإن شئت فقل الرواج الغوغائي.

2 ـ إنها ـ بصدورها عن الندوة العالمية للشباب الإسلامي ـ؛ تصبح خطابًا موجّهًا ـ بالدرجة الأولى ـ إلى الشباب، وليس إلى الباحث الفاحص، كما يتضح ذلك من (التيسير) الملحق بالعنوان، والذي يدل على أنها لفئة تستصعب البحث في مراجع الموسوعة، وتحتاج لمن يكفيها هذا العناء البحثي. لكن، لا ريب أن الطرح ليس موجهًا ـ على سبيل القصر ـ إلى فئة الشباب دون غيره، وإنما البُعد الإيديولوجي حاضر بقوة في منطقها الكلي.

ومع كل هذا؛ فإن بنيتها (الميسرة/المختصرة) تجعل من هذه الفئة الشبابية ـ وما تقاطع معها في مستوى الوعي ـ هدفًا استراتيجيًا لهذه الموسوعة. أي إنها ذات بعد مستقبلي حركي.

إذن، هي ليست رصدًا توثيقيًا فحسب، ولا توصيفًا لماض قد اندثر واضمحل، ولم يعد له فاعلية في الحراك الراهن، وإنما هي عمل للحاضر والمستقبل، تأخذ في حسبانها صياغة الأجيال القادمة على نحو مؤدلج؛ وفق رؤية خاصة، وتطمح من خلال هذا الطرح، وهذا الأفق الإيديولوجي الضيق إلى المساهمة في صناعة المستقبل الموعود للأمة الإسلامية جمعاء، فضلًا عن طموحها في أن تقدّم (إسلامها الصحيح!) إلى الآخر؛ كي تنجو من إحراجات واقعية التنوع الإسلامي.

3 ـ هذه الموسوعة منتج مؤسساتي، تتبناه مؤسسة ذات كوادر مؤهلة ـ أو

يفترض أن تكون كذلك ـ تأخذ على عاتقها مراجعة ما يصدر عنها من نشرات وكتب ومحاضرات، كما أنها ـ كما صرح المشرف بذلك في المقدمة ـ تأليف جماعي، وتأليف تراكمي؛ تجاوب مع تنبيهات كثيرة على الطبعات السابقة. ومن ثم، فهي ليست عملًا فرديًا، لا من حيث تبني العمل ككل ـ أي المسؤولية المؤسساتية ـ ولا من حيث العمل التأليفي البحت.

وبما أن العمل الفردي يعبر عن الرأي الخاص لمنتجه ـ مهما ادعى لنفسه الحديث باسم العام ـ فإن هذا المنتج الفردي الخاص لا يخضع للمحاسبة نفسها التي يخضع لها المنتج الجماعي؛ لأن المتلقي يدرك أن المنتج الفردي يخضع لمستوى منتجه العلمي من جهة، ولتحيزاته العاطفية المتلبسة بظروف واقعه العام والخاص من جهة أخرى. وبهذا، فالقصور، والزلل، والتحيّز، وعدم التراجع عن الآراء التي تظهر مباينتها للحقيقة في الطبعات السابقة، كل ذلك ليس بمعزل عن المنتج الفردي، بل هو مظنة أن يتلبس به. والمتلقي (الواعي) يعي هذه الحقيقة، ويتعامل مع كل منتج فردي على هذا الأساس، كما أن المؤلف الفردي ـ وهو في سياق تأليفه ـ يعي أن المتلقي الضمني يدرك فرديته هذه في سياق فعله القرائي.

هذا الاعتبار لفردية المؤلف؛ تأليفًا وقراءة؛ لا يسري على المؤلف الجماعي والمؤسساتي. فمن أبجديات الممارسة المعرفية أن العمل إذا كان جماعيًا، ويصدر ـ في الوقت نفسه ـ عن مؤسسة تتبناه، بحيث لا تخرج الآراء المطروحة فيه إلا وهي تعبر عن رأي المؤسسة، بعد مساهمة الجميع ـ عبر آليات العمل الجماعي وشروطه ـ في صياغته، بحيث لا ينفرد أحد ببلورة رأي، ولا تشكيل رؤية، إذا كان العمل كذلك فإن مستوى الصوابية (الصواب معضلة في التفكيك، ولكن المراد هنا: القرب من التوصيف الدقيق للواقعي، وظهور مستوى مقبول من الحياد) لا بدّ أن يكون عاليًا، ولا بدّ أن تكون المنهجية العلمية المحايدة مقبولة لدى أكثرية الباحثين، شرط أن يكون من بين هؤلاء الباحثين من يختلف ـ إيديولوجيًا ـ مع من يصوغ العمل بحياد!.

إن الخطورة في العمل الموسوعي ذي الطابع الجماعي (خاصة إذا كان

يصدر عن جهة تمنحها الجماهير ثقتها ودعمها) تكمن في أن المتلقي يتعامل معه وكأنه صورة من صور الإجماع العلمي. أي كأنه يُعبّر عن آراء مرجعيات علمية، هي محل ثقة في كفاءاتها العلمية، فضلًا عن ثقته المعرفية في العمل المعرفي الذي صدر عنها، باعتبار المعلومة ـ قبل تظهر على صفحات الكتاب ـ تكون قد خضعت ـ كما يُفترض! ـ لخطوات إجرائية عديدة، بدءًا من الاستقصاء الشامل، وانتهاءً بالتحقيق والمراجعة؛ كما هو المفترض في أي عمل موسوعي يطمح لأن يعد مرجعًا للباحثين عن الحقيقة في مظانها المعتمدة عند ذوي الاختصاص.

إن على كل عمل يطمح في أن يكون مرجعية علمية لشرائح عريضة من المجتمع الإسلامي أن يكون مستوى الجهد المنتظر منه، وعلى مستوى الحياد ـ النسبي على الأقل ـ؛ كشرط للموضوعية العلمية، وعلى مستوى الطموح الذي تستدعيه العنونة (الاستعراضية) من جهة، ويستدعيه طابع الإصدار المؤسساتي من جهة أخرى.

وإذا كان ليس من قصدي ـ هنا ـ أن أتتبع كل ما في هذه الموسوعة من تحيّز، وقصور معرفي، ولا أن أصرح برأي خاص، في أية قضايا مذهبية خاصة؛ لأسباب كثيرة، ليس أقلها السياق المتاح بمستواه الاجتماعي والإعلامي؛ فإني سأعمد إلى الإشارة ـ والحر تكفيه الإشارة ـ إلى ما يلي من نقاط:

1 ـ الموسوعة تصدر عن الرؤية السنية، بل عن التيار السلفي. ولا ضير في ذلك من الناحية المعرفية؛ لأنه قد تمّ التصريح بذلك في المقدمة بوصفها كما يقولون: «الميزان الضابط، والحكم العدل على ما عداه من فرق ومذاهب» (1/ 15). لكن عند التعرض للمذاهب والأحزاب السنية، تمّت مؤاخذتها على (مآخذ!)، **انطلاقًا من مذهب إقليمي خاص**، باعتباره معيار الحقيقة الخالصة، والسُنة الأولى. ولم تتمّ مؤاخذة هذا المذهب الإقليمي بشيء، إلا شِدّة في بعض الأتباع، وإغفال للمعاصرة، تمّ تداركها ـ في السياق نفسه ـ قبل أن تصبح تهمة مستقرة!.

وعند عرض مذهب أهل السُنة، بوصفه التصوّر الصحيح للإسلام وفق رؤية واضعي الموسوعة، تمّ التأكيد على أن من منهجهم ـ أي أهل السُنة

الخالصة التي يجب اتباعها! ـ أنه «يجوز قتال أهل البدعة والبغي وأشباههم، إذا لم يمكن دفعهم بأقل من ذلك، وقد يجب بحسب المصلحة والحال» (1/ 41). ولا شك أن إطلاق هذه العبارة من غير تفصيل لماهية البدعة، ومستوياتها، والـ (أشباه) الذين لم يتمّ تحديدهم، فيه خطورة كبيرة، خاصة في كتاب موجه للشباب ومتوسطي الثقافة، إضافة أنه كتاب رائج (ومروّج له) في الوقت نفسه.

إن قسوة الحكم (قتال) وشرعنته (وهو حكم أسس له ابن تيمية، وتَلقَفته السلفية المحلية منه تقليدًا)، كانت تستلزم سكوتًا عنه في هذا الطرح (الميسر!) أو تقديم الحلول الأكثر قربًا من الحضاري والمدني المتسامح، أو تفصيلًا للموضوع وللحكم؛ حتى لا يغتر بهذا الطرح أحد، وليكون من الممكن مناقشة ما فصل من أحكام؛ لأن هذا الحكم الخطير ـ مع عدم تحديد المستهدف على نحو دقيق ـ يؤسس لمشروعية قتال المخالف، حتى عند أدنى مخالفة، إذ يستطيع من شاء ـ بدعوى محاربة أهل البدع وأشباههم! ـ قتال (إرهاب) من شاء، اتكاء منه على موسوعة (علمية!) معتمدة، ذات طابع مؤسساتي، فضلًا عن أنها تتحدث بلسان شرعي يحيل إلى الإجماع أو ما يشبه الإجماع.

ولعل من الحسنات القليلة التي تحسب للموسوعة ما جاء فيها من أنه «لا يجوز تكفير أو تفسيق أو حتى تأثيم علماء المسلمين لاجتهاد خاطئ أو تأويل بعيد خاصة في المسائل المختلف فيها» (1/ 43). وهذا بلا شك يؤسس لتعدد الرؤى، وتفهمها في الوقت نفسه.

وهذا التقبل المتسامح للاختلاف يظهر حتى في الاختلاف المذهبي، أي خارج المذهب الواحد، فقد جاء في الموسوعة أن «الشيعة الإمامية الاثنا عشرية هم تلك الفرقة من المسلمين الذين زعموا أن عليًا أحق في وراثة الخلافة» (1/ 51). ويظهر أن جملة «من المسلمين» تبعد شبح التكفير الذي يطغى على الخطاب السلفي التقليدي. لكن ـ للأسف ـ يأتي الاتهام للمختلف المذهبي من ناحية أخرى، عندما تقول الموسوعة عن الشيعة الإمامية «ومن شخصياتهم البارزة تاريخيًا عبد الله بن سبأ وهو يهودي من اليمن» (1/ 52).

هكذا، اتهام بلا بدليل، مع توثيق جازم لدور هذه الشخصية الأسطورية في الهامش، واتهام المشككين بها بالتأثر بالاستشراق!.

2 ـ كما يظهر الابتسار في هذا العمل ذي الطابع الموسوعي!، وكأن المقصود به مجرد اتهام للآخر فحسب، وليس قراءة تقييمية لمشروعه. تقول الموسوعة: «وهكذا نجد أن المعتزلة حوّلوا الدين إلى مجموعة من القضايا والبراهين المنطقية وذلك لتأثرهم بالفلسفة اليونانية وبالمنطق الصوري الأرسطي خاصة» (1/ 69). ومع أن لنا موقفًا من المشروع الاعتزالي في بعض مناحيه ـ الرؤية العقدية خاصة ـ إلا أن اختزاله في هذا الاتهام، ينبع من تصنيف مذهبي متعصب، لا يأخذ المعاينة الموضوعية في حسابه.

ولا تظن أن هذا اتهام لأمة منقرضة!، أصبحت في ذمة التاريخ، ولم يبق منها إلا تراثها الفكري. بل هو تأسيس لاتهام الحراك الفكري الحر، وتنويعاته المعاصرة. وهذا ما يظهر في **اتهامها للفكر الجديد**، إذ تقول الموسوعة: «يحاول بعض الكتّاب والمفكّرين في الوقت الحاضر إحياء فكر المعتزلة من جديد بعد أن عفى [هكذا] عليه الزمن أو كاد.. فألبسوه ثوبًا جديدًا، وأطلقوا عليه أسماء جديدة مثل... العقلانية أو التنوير أو التجديد أو التحرر الفكري أو التطور أو المعاصرة أو التيار الديني المستنير أو اليسار الإسلامي» (1/ 72). وبهذا دخلت جميع أطياف المعاصرة الإسلامية في دائرة الاتهام بالاعتزال!. ومن ثم، فلا عجب حين تتم الإشارة بعد ذلك إلى رموز الفكر الإسلامي الحديث باعتبارهم امتدادًا للاعتزال المتهم سلفًا، مثل: محمد عمارة، وهويدي، والعوا، وحسن الترابي... الخ، أنظر (1/ 73و74).

3 ـ الحداثة ـ كأدب، وكرؤية فكرية شمولية ذات طابع تعددي ـ كانت ضحية الجهل والكسل العلمي والرؤية الضيقة، والعداءات الشخصية ربما، وإلا فكيف يتمّ تعريف الحداثة في هذه الموسوعة بأنها «مذهب فكري أدبي علماني، بني على أفكار وعقائد غربية خالصة مثل الماركسية والوجودية والفرويدية والداروينية» (2/ 867).

ما كان لهذا الخلط العجيب أن يكون؛ لولا **الجهل الفاضح بالحداثة**، بحيث لا تتعدى محاولة الفهم الجمع والتلفيق، والاتكاء على ما قيل في الحداثة من أعدائها؛ **لا ما قالته الحداثة بلسانها**.

وإذا كان هذا هو مفهوم الحداثة لدى صانعي الموسوعة، فإن أهداف الحداثة لديهم تأتي وفق هذه العلمية المميزة!. ففي هذه (القصيدة!) الهجائية العصماء، التي قالوا فيها عن الحداثة؛ دون تفصيل أو تمييز: «تهدف الحداثة إلى إلغاء مصادر الدين، وما صدر عنها من عقيدة وشريعة وتحطيم كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية، بحجة أنها قديمة وموروثة؛ لتبني الحياة على الإباحية والفوضى والغموض، وعدم المنطق والغرائز الحيوانية، وذلك باسم الحرية والنفاذ إلى أعماق الحياة. والحداثة خلاصة مذاهب خطيرة ملحدة» (2/ 867). وقالوا أيضًا: «إن الحداثة خلاصة سموم الفكر البشري كله، من الفكر الماركسي إلى العلمانية الرافضة للدين، إلى الشعوبية، إلى هدم عمود الشعر، إلى شجب تاريخ أهل السُّنة كاملًا، إلى إحياء الوثنيات والأساطير» (2/ 869).

ثم يذكرون بعد ذلك **أهم خصائص الحداثة ـ كما يتصورونها ـ**؛ فيكون منها:

- محاربة الدين بالفكر والنشاط.
- الحيرة والشك والقلق والإرهاب.
- تمجيد الرذيلة والفساد والإلحاد.
- الهروب من الواقع إلى الشهوات والمخدرات والخمور.. الخ الخصائص التي استنبطوها من قراءاتهم المتعمقة في الحداثة! (2/ 871).

أظن أن الجهل الفاضح واضح هنا لأدنى قارئ في الثقافة المعاصرة. ولكن ليس هذا هو المهم، وإنما المهم أن هذه الموسوعة المعتمدة كمرجعية؛ يأخذ منها شبابنا تصوراتهم عن الحداثة وعن الحداثيين، ولك أن تتصور شابًا ـ فضلًا عن باحث أكاديمي متأدلج ـ يأخذ تصوره عن الحداثة من هذه الجُمل الملتهبة بالجهل والتطرف، ثم يرى أو يسمع من أدبائنا أو نقادنا من يقول عن نفسه: إنه حداثي، أو يتهمه الآخرون بذلك. لا شك أنه سيراه متصفًا بكل تلك الصفات السابقة التي عرّفت بها موسوعة الحداثة. ولنسأل: هل

سيبقى الحداثي في نظر هذا الشاب أو الباحث ـ إذا اعتمد هذه الموسوعة كمرجع علمي ـ مؤمنًا أم كافرًا؟!.

وقد ذكروا في آخر الكلام على الحداثة مراجع للتوسع! فكانت أربعة مراجع، ثلاثة منها ألّفها أعداء مشهورين للحداثة، واثنان من هؤلاء خاضا معارك حامية الوطيس مع الحداثة المحلية انطلاقًا من رؤية سلفية تقليدية. وإذا كانت هذه هي المراجع التي يُراد لنا فهم الحداثة من خلالها، فلا تستغرب نتيجة البحث أن تكون على هذه الصورة، إذ كيف تريد للحقيقة أن تأتي من مؤلفات الخصوم، فقد أصبح الخصم ـ هنا ـ حكمًا وللأسف، فهم خصم لم يفهم الحداثة أصلًا، بل ولم يقترب من فهمها بحال.

ولن أختم هذا المقال إلا بنادرة من هذه الموسوعة العجيبة، نادرة ستُضْحكُ كل من كان ذا إلمام بالنقد الأدبي الحديث. لقد قالوا عن البنيوية: «ويمكن تصنيفها ضمن مناهج النقد المادي الملحدة» (2/ 897) وقالوا: «يتضح مما سبق: أن البنيوية منهج فكري نقدي مادي ملحد غامض» (2/ 899). وبدون تعليق، لا أقول إلا: اضحك الآن بملء فيك، وآن لأبي حنيفة أن يمدّ رجليه!.

3 ـ 9 ـ المتطرفون.. من ثقافة الكراهية إلى ثقافة الموت

في آب/أغسطس من عام 2006م، وبعد ما يقارب شهرًا من كتابتي لمقالين صريحين عن الخلفيات الفكرية والحركية للإرهابيين لدينا (والمقالان هما: «الإرهابيون والفتاوى الطالبانية»، «وليس تطرفًا؛ ولكنه التكفير»)، انتحى بي أحدُ المتعاطفين مع الحراك المتطرف جانبًا، وقال لي ـ ناصحًا؛ في هيئة مشفق بحكم قرابته! ـ ما نصه: «يا محمد، إني أخاف عليك، أما تخشى أن يدعو عليك أحد هؤلاء الأخيار الذين تعرّضت لهم؛ فتهلك؟!، يا محمد أما تخشى من الدعوات المستجابة للمتهجدين في ظلمات الليل، وللمجاهدين الذين قدموا أرواحهم في سبيل الله؟!».

قال لي هذه الكلمات الناصحة ـ المتوعدة! ـ وهو ينظر في عَينَيّ؛ زيادة في تأكيد المعنى، وإمعانًا في إيصال رسالة الإشفاق التي يتكئ عليها في الإقناع؛ لأن الخطاب لم يكن خطابَ عقل، بل كان محض عاطفة

إرهابية مجنونة، في ظلّ غياب كامل للبرهان. قالها، ولم ينتظر ردًّا جدليًا يدور حول قضايا الفكر الإرهابي، وما يتعالق معه من إشكاليات، بل كان ينتظر إخباتًا وتسليمًا بالطاعة العمياء لمنطق خطاب الإرهاب الذي كان يُراد له ـ من قِبَل هؤلاء ـ أن يَتَسيّد الوعي؛ فيكون له الحكم في كل صغير وكبير من الشأن العام أو الخاص.

لا زلت أذكر أنني رددت عليه بأن قلت له: «أنت تهددني بأنهم ربما يدعون علي، أنا ـ من جهتي ـ سأدعو عليهم؛ إن دعوا عليّ، على الأقل أنا لم أظلم أحدًا، بينما ظلم هؤلاء الإسلام إذ شوّهوه، وظلموا الناس ـ من مسلمين وغير مسلمين ـ فأوسعوهم تكفيرًا وتقتيلًا وتفجيرًا، وظلموا التاريخ إذ زيفوه من أجل ترسيخ ثقافة الكراهية العمياء».

حينئذٍ، نظر إلي بتعجب المستنكر، ثم ابتسم ابتسامة صفراء ـ أو حمراء أو زرقاء؛ لا فرق! ـ وقال: «أنت تدعو عليهم؟!، يا محمد أنت لم تغبرّ قدماك في الجهاد كالمجاهدين [يقصد الإرهابيين]، ولم تجتهد في الطاعة كهؤلاء المجتهدين، يا محمد أنا أعرف بعض هؤلاء، إن منهم من يصوم صوم داود أو أقل قليلًا، ويقوم أكثر من ثلث الليل، وأنت يا محمد بالكاد تقيم فرائضك الأساسية كالصلاة، ولم أعرف عنك كثير صوم سوى شهر الصوم، وحتى اللحية خفّت كثيرًا حتى كادت تختفي، يا محمد أين أنت من هؤلاء حتى تدعو عليهم؟!».

بعيدًا عن الخلط في كل هذا الكلام، إذ يتداخل فيه الأصلي بالفرعي والجزئي بالكلي، فالمهم أن هذا هو نص كلامه الذي يعكس نسق التفكير عند هؤلاء الغلاة جميعًا. المسألة ـ كما هي عند الخوارج تمامًا ـ تمظهر شكلاني من ناحية، ومضمون غلو من ناحية أخرى. وزيادة على ذلك، هناك تصوّر مغلوط عن الذات إلى درجة التمحور حولها كمرتكز للخيرية المطلقة، وتصوّر مغلوط عن الآخر؛ من حيث النظر إليه سلبًا وإيجابًا بمعيار قربه أو بعده من الذات.

هذا الناصحُ أو المُقرّعُ أو المُرْهِبُ لي، بدعاء غلاة الخوارج علي، ينسى أن الخوارج قد دعوا على الإمام علي ﷺ، وتبعًا لذلك؛ فقد كان يجب

على الإمام علي ـ وفق هذا المنطق الأعوج ـ أن يكف عن مواجهتهم فكريًا، وحربهم واقعيًّا؛ إذ هم ـ على مستوى الطاعة/التقوى الشكلانية أفضل من الإمام علي، وأجدر ـ في التصوّر الخوارجي الساذج ـ أن يستجاب لهم فيه حال الدعاء، من أن يُستجاب له فيهم. فالخوارج كانوا يقطعون الليل صلاة وقراءة للقرآن وتضرعًا لله، ويُمضمون النهار جهادًا (قتالًا) للمسلمين الذي يتحولون ـ في تصورهم ـ إلى كفّار مشركين. كانوا ـ في الظاهر الشكلاني ـ تُقاة، زاهدين، مُحتسبين، مُجاهدين أشدّ ما يكون الزهد نزاهة، والاحتساب إخلاصًا، والجهاد شجاعة وإقدامًا.

يقول الروائي الكبير: نجيب محفوظ عن أحمد عاكف بطل روايته (خان الخليلي): إن له وجودًا في الواقع (طبعًا ليس وجودًا مطابقًا، بل مجرد وجود للمكونات الأساسية للشخصية)، ويؤكد نجيب محفوظ على أن أحمد عاكف الحقيقي (الواقعي) قرأ الرواية، ولكن، لم يعرف أنه هو أحمد عاكف، أي إن أحمد عاكف قرأ أحمد عاكف ولم يعرف أنه أحمد عاكف!. وهذا هو حال غلاة الخوارج عندنا تمامًا، إذ قرأوا الفكر الخوارجي، وتَدَارسوا سيرة الخوارج مفصلة وانتقدوها، وعرفوا معتقدات غلاة الخوارج، بل وأدانوها، ولكنهم لم يعرفوا أنهم من أشدّ غلاة الخوارج التزامًا بمعتقدات غلاة الخوارج!.

ولأن غلاة الخوارج لدينا لا يدركون أنهم من غلاة الخوارج، أو لا يريدون أن يدركوا هذه الحقيقة الواضحة؛ فهم يقسمون المجتمع إلى ثنائية تمايزية تخدمهم، وهي ثنائية: الإسلاميون مقابل التغريبيين، والمحافظون مقابل التحرريين، أو التراثيون مقابل الحداثيين. إنهم يرضون ببعض هذه الصفات ولو على مضض، لا لقناعتهم التامة بها، وإنما ـ فقط ـ ليهربوا بأقنعتها من الحقيقة الفاضحة التي تلاحقهم على مستوى ممارساتهم، سواء على مستوى الفكر أو على مستوى الواقع.

نعم، تُوجد في مجتمعنا هذه الثنائيات الفكرية والحركية، كما هو الحال في كل المجتمعات التي تنطوي على شيء من الحيوية المجتمعية. وهي ظواهر إيجابية، إذ تدعم التنوع، وتحفظ التوازن المجتمعي، وتساهم في رفع درجة

الفعل الجدلي. لكن، يوجد خارج نطاق هذه الثنائيات مجموعة قليلة تتبنى معتقد غلاة الخوارج، من دون أن تصرّح بكثير من معتقداتها، وخاصة ما يتماس مع الشأن السياسي، بينما تبرز هويتها الخوارجية واضحة أشدّ ما يكون الوضوح في جدليات التجاذب الاجتماعي، ففي هذا المجال يتجلّى هوس المغالاة والتشدد والتطرف بصورة لا نظير لها حتى في الحكومة الطالبانية البائدة، بل ـ وهذه حقيقة أراهن عليها ـ لا نظير لهم في التزمت والتشدد والتطرف في أي مكان في العالم. وإنك لو أخذت العالم من أقصاه إلى أقصاه، بل لو أخذت العالم من جهاته الأربع أو الست؛ فلن تجد ما يشبه هذا التطرف الخوارجي، هذا التطرف الذي أصبح لا يعكس صورة من صور التطرف فحسب، وإنما حالة من حالات الجنون أيضًا.

ومع أن غلاة الخوارج لدينا يتطابقون مع غلاة الخوارج في القديم تمامًا على مستوى المعتقد الديني/الفكري، إلا أنهم (وهذه ليس مسألة هجائية، بل حقيقة علمية متحققة في واقعهم الفكري والعملي، وبإمكانهم ردها إن استطاعوا ذلك) يفتقدون إلى بعض ما كان يتوفر عليه غلاة الخوارج من مكارم الأخلاق. أي إنهم أخذوا أسوأ ما في غلاة الخوارج من فكر مُكَفّر وسلوك متوحش، وتركوا أفضل ما فيهم من شجاعة وصدق ونزاهة وإخلاص.

غلاة الخوارج لدينا تكفيرون (سواء صرحوا بذلك، أو جعلوه من المقتضيات الإلزامية لتنظيراتهم العقائدية)؛ كما الخوارج تمامًا، ومتعطشون للدماء؛ كما الخوارج، ومداركهم العقلية والعلمية متواضعة جدًا؛ كما الخوارج (الخوارج في تاريخ الإسلام هم من أقلّ الفِرَق والمذاهب تأليفًا ومشاركة في الجدل العلمي، بل لا يوجد لهم أي جهد عقلي أو علمي، فكل حضورهم كان حضورًا على مستوى العنف المباشر، والتكفير الصريح، والإقصاء الواقعي)، وفيهم ضيق أفق يفرز التعصب إلى درجة التكفير؛ كما هو حال الخوارج، وتَتَشكّل رُؤيتهم للذات وللآخر، بل وللأشياء، من خلال تصور مغلوط عن الذات، إذ يعتقدون أنهم يمتلكون الحقيقة المطلقة، ويجزمون ـ إلى أعلى مستويات اليقين الجازم ـ أنهم يحوزون هذه الحقيقة ـ بكل تفاصيلها ـ من أقطارها، وأن ليس لغيرهم منها نصيب إلا بدرجة اقترابهم من هذا التصوّر العقدي التكفيري؛ كما حال غلاة الخوارج تمامًا.

لكنهم (غلاة الخوارج لدينا ـ الشَّغْسَبِيّون) ليس لهم شجاعة الخوارج التي سطّرها التاريخ ممزوجة بالعنف المتوحش. غلاة الخوارج في القديم كانوا يُقدّمون أرواحهم وأرواح أبنائهم في سبيل ما يعتقدون أنه الحق، بينما غلاة الخوارج لدينا جبناء أشدّ ما يكون الجبن، إذ تجدهم أحرص الناس على حياة، يود أحدهم لو يُعمّر ألف سنة وما هو بمزحزحه من العذاب أن يعمر. يحرصون على الحياة لأنفسهم ولأبنائهم ولأقاربهم، بينما يقسمون الموت في شباب الأمة المنكوبة بهم، إنهم يُزخرفون الموت، ويَزفّون إليه الأغرار من غير أبنائهم؛ ليقيموا لهم شهر عسل في الثغور الملتهبة بالإرهاب، بينما يتدثرون بأبنائهم، ويسعون لهم ـ بالوسائط المشروعة وغير المشروعة ـ ليستكملوا استمتاعهم بهذه الحياة الدنيا، إنهم يستميتون من أجل أن ينهل هؤلاء الأبناء (أفراخ الفكر الخوارجي القاعدي) من ترفها ونعيمها حتى الثمالة، قبل أن يدهمهم هادم اللذات؛ بعدما يبلغون من العمر عِتيًا، إنهم يموتون على فرشهم الوثيرة (وهي الميتة التي كان الخوارج في القديم يتعوذون منها، ويدعون الله أن تتمزق أشلاؤهم بأطراف الرماح، وتأكلهم سباع الجو والأرض)؛ بعد أن يستنفد كل عِرْق فيهم أقصى طاقته من اجتراح الملذات بأنواعها، من مشارب ومآكل ومناكح ومراكب ومساكن...الخ!.

وبما أن الصراحة جزء من الشجاعة؛ فإن غلاة الخوارج لدينا يتلونون بألف لون ولون. يحلفون بـ (والله) و(تالله) و(بالله)، وهو يكذبون في كل صغير وكبير من أجل الانتصار لأهدافهم المذهبية والحركية. فالكذب ـ حتى مع الحلف المُغلّظ ـ منهج لهم يتعبدون الله به، ويُسِرُّ بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورًا فيه. ولعل ما حدث مؤخرًا في المناظرة بين الشيخ المُحَقِّق: حسن ابن فرحان المالكي وبينهم، على إحدى قنواتهم الإرهابية، يكشف الصورة الحقيقية لطبائعهم الأخلاقية، إذ كانوا يحلفون ـ في البداية ـ بأغلظ الأيمان أنهم على الحياد، وأنهم لا يكيدون ولا يخادعون ولا يبطنون غير ما يظهرون، ثم لا يلبثون أن يعودوا في اليوم التالي ويحلفوا ـ أيضًا ـ بأغلظ الأيمان أن المناظرة بأكملها لم تكن إلا فخًا منصوبًا للشيخ المالكي، ويفتخرون بهذا السلوك النفاقي، وهذا السقوط الأخلاقي غاية الافتخار، وعلى رؤوس الأشهاد، معتقدين أنهم خدعوا خصمهم اللدود، وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون.

لقد كان الخوارج في القديم يزهدون ـ حقيقة ـ في المال والجاه، بينما غلاة الخوارج لدينا يتهارشون عليهما ليل نهار. خوارجنا لديهم سعار جنوني مهموم بحيازة الثروات والعقارات ولو على حساب الضعفاء والمساكين ومحدودي الدخل. فقد تنامت ثرواتهم؛ حتى أخرجت الدراهم أعناقها في كل مكان يعيشون فيها مرابحة واكتسابًا، وفي الوقت نفسه يلبسون لباس التقوى والزهد والورع؛ للتلبيس على جماهير الغوغاء.

وإذا كان بعضهم (وهم قلة قليلة) لم تتضخم ثرواته المالية لزهد أو لعجز؛ فإن الافتتان بالجاه قد سلبهم البقية الباقية من عقولهم، وتركهم مشدودين إلى استحضار أنفسهم كوجهاء وكأعيان وكرموز، متوسلين بكل الوسائل إلى ذلك، ولو بالشغب الذي يصفونه بالاحتساب (الشَّغْسَبة). ومن رأى حرصهم الشديد على ارتداء (البشوت) في كل غزوات الشغب الاحتسابية التي يقومون بها هنا أو هناك، أدرك أن المسألة ليست اشتغالًا على مرضاة الله، بقدر ما هي إثبات وجود للجاه؛ لأنهم يتوقعون حضور كاميرات المصورين وأعين المتفرجين، فيريدون أن يظهروا بمظهر الشيوخ، وإلا ما علاقة البشوت بزيارة مسؤول، خاصة وأنها (البشوت) ليست من أزيائهم المعتادة في مناسباتهم، بل لا علاقة لهم بها من حيث كونهم مجاهيل في السياق الاجتماعي والوظيفي، لا يعرفهم أحد قبل هذا الشغب الخوارجي الصاخب الذي يبدو في صورة إعلان فجّ عن الذات.

إنها رداءة أخلاق ودناءة أنفس، كان الخوارج في القديم يتطهرون منها، ويرونها عارًا يهربون منه ولو إلى الموت. بل لقد كان أصغر جندي في كتائب الخوارج الأوائل يقول الصدق والسيف على رقبته، ولا يكذب ولو كان في الكذب نجاة متحققة له. وقصصهم ـ مع الحجاج بن يوسف خاصة ـ خير شاهد على هذا الإصرار على الصدق القاتل، بل وعلى الوفاء القاتل أيضًا.

لقد ورث غلاة الخوارج لدينا العقائد من أولئك الخوارج القدماء، ولكن لا أدري من أين ورثوا هذه الأخلاق التي تشدهم إلى الحضيض الأوهد؟!. بل لا أدري من أين تَشرّب هؤلاء دناءة النفس، وخُبث الطوية، إلى الدرجة التي باتوا فيها يدعون على المختلفين معهم بالأمراض السرطانية، بل ويفتخرون

بذلك علانية، ويتشفون بالأموات الذين سبقوا إلى رحمة الله. أية أنْفُس، وأية عقول، وأية مشاعر، تلك التي تفرز كل هذه الأخلاق المنتنة التي تتلذذ بعذابات الآخرين، كيف يُطيق هؤلاء التشبع بكل هذه الكراهية التي تصل إلى درجة تمني الموت لأناس قدّموا كل ما يدفع بإيجابية الحياة إلى الأمام، ليس لفرد أو فردين، وإنما للملايين، كيف يتألّون على الله، وفي هذا المضمار الغيبي بالذات؟!.

أحيانًا، أتخيّل كيف يعيش هؤلاء حياتهم الخاصة، وأتساءل: كيف تطيقهم زوجاتهم وأمهاتهم وبناتهم، وكيف يطيقهم آباؤهم وأبناؤهم وإخوانهم وأقاربهم، وهم بهذه الطوية التي تنضح حقدًا وكراهية وإرادة تدمير وقتل، والتي من المفترض أن يتقزز منها حتى أقرب الأقربين؟، أتساءل بحيرة: هل يعيشون حياة سوية، وهل يفكّرون بصوت عال في بيوتهم؛ فتعم بيوتهم رائحة هذا الخبث الأخلاقي، أم يتلبسون أخلاقًا أخرى؟؛ لأنني أستبعد أن يكونوا نتاج بيئة اجتماعية متكاملة (عائلية واجتماعية) من هذه الرداءة الأخلاقية، فهذه بيئة لا أتصور وجودها بيننا، وإلا لأحسسنا بها منذ أمد بعيد.

ما أجده تفسيرًا ممكنًا لهذه الشذوذ الأخلاقي عند هؤلاء، هو أنه نتاج تربية فكرية وحركية خاصة، نتاج تيار ممعن في التمذهب الخاص، بدليل أنك تجد كثيرًا من هؤلاء يختلفون في سلوكياتهم عن بقية أفراد العائلة أو البيئة الاجتماعية التي ينتمون إليها. إنك تجد هذا المعطوب أخلاقيًا ليس منتميًا إلى بيئته، إنه يبدو وكأنه نشاز من محيطه العائلي والاجتماعي، وفي الوقت نفسه متساوق مع انتمائه الفكري والحركي، فهو يشبه ـ في هذه الدناءة الأخلاقية ـ أخلاقيات الفكر والحركة، بأكثر مما يشبه نمط السلوك الاجتماعي السائد.

لقد كان المتنبي يقول (وهو في سياق هجائية لسنا بصددها) عن بعض من جرّب أخلاقهم بأنهم وصولوا إلى مرحلة من (نتن) النفوس، بحيث إن مَلَك الموت عندما يهم بقبض أرواحهم لا يقبضها بيده لقذارتها، وإنما ينتزعها بعود في يده (ما يقبض الموت نفسًا من نفوسهم ـ إلا وفي يده من نتنها عود)، والظاهر أن ملك الموت في تعامله مع هؤلاء الخوارج الجدد سيحتاج ليس إلى عود فقط، وإنما ـ أيضًا ـ إلى قفّازات في يديه، وكمامات على فِيه وأنفه، فلا

شيء يعادل ـ قذارة ـ هذه الأنفس المنطوية على كل هذا السقوط الأخلاقي الذي يتشفى بأمراض الآخرين، بل ويستزيدهم منها، ويُهددهم بها، ويشمت بموت رجل استثنائي في إيجابيته، رجل أحرق حياته قربانًا من أجل التخفيف من معاناة الآخرين، ومنها ـ بطبيعة الحال ـ معاناة هؤلاء الشامتين!.

3 ـ 10 ـ الإرهاب ضد الأقليات.. إشكالية التأويل السلفي

قبل أن نبدأ، لا بُدَّ من التذكير بأمر هام، وهو أننا عندما نتحدّث عن (الأقليات) فإننا لا نقصد أقلية عدد، وإنما أقلية نِسبة، أقلية تبدأ من الواحد، وتنتهي بما دون النصف (نصف المواطنين) بقليل. الأقلية هنا قد تكون بالملايين (كما هو حال المسلمين في الهند وفي الصين الذين يتجاوز عددهم مسلمي العالم العربي مجتمعين)، وقد تكون الأقلية أكثر فاعلية وحضورًا من الأكثرية، ولكنها تبقى أقلية؛ لكونها قضية مصطلح، والمصطلح هنا يقوم بتحديد النسبة بحياد تام؛ دون أي توصيف في أي اتجاه.

الأقلية هي ـ في الأغلب ـ مظنة ضعف؛ بحكم أن العدد، في الغالب، يحمل قوة بذاته. ولهذا، حرصت النظريات الديمقراطية المعاصرة، أيًّا كانت هويتها/توجهاتها، على أن تحفظ للأقلية حقوقها الأساسية؛ خاصة وأنها (الديمقراطية في صورتها المبدئية) تعني حكم الأكثرية؛ بمشاركة الأقلية؛ وبحفظ حق اختيار الأقلية، خاصة في الشؤون الخاصة بالأقلية، وعلى نحو أخص في القرارات التي يسهل فيها الاختيار، ولا تحمل طابع الإلزام العام.

القوي يستطيع حماية نفسه، بينما الضعيف يحتاج إلى كثير من الضمانات الحقوقية المدعومة بقوة الرادع الثقافي. ولهذا، فإن أية أقلية لا بدّ لها من أن تُحاط بسياج من القوانين الرادعة التي تحميها، كما لا بدّ أن تُحاط بثقافة معززة بروح التسامح والإخاء التي تتجاوز حدود ما تستطيع القوانين ضبطه من سلوكيات. فحفظ حق الأقلية، فضلًا عن كونه فرضًا إنسانيًّا خالصًا، هو ـ من زاوية أخرى ـ حفظ حق الأكثرية، وضمان لأمنها واستقرارها وازدهارها في مستقبل الأيام.

هذا من حيث حفظ الحقوق العامة التي تتناسل تفاصيلها في كل مجال.

أما من حيث الحق الأمني، وهو الحدّ الأول الذي بانتهاكه لا مجال للحديث عن حقوق، فهو أحق بأن يفهم في سياق الشراكة المجتمعية؛ لأن الأمن، وأقصد: الأمن بكل صوره، هو كُلٌّ لا يتجزأ، خاصة في إطار الوطن الواحد؛ لأن أمن أي فرد، فضلًا عن أية جماعة أو طائفة أو فئة، هو أمن الجميع، وهو ـ في الوقت نفسه ـ أمن الوطن الذي يتحقق من خلاله مستقبل الجميع.

إن العالم العربي، المحكوم بالثقافة العربية ذات المنحى التقليدي، هو عالم زاخر بالتنوع، ومن ثم، هو عالم زاخر بالأقليات من كل نوع؛ كما يتضح ذلك من خلال قراءة خرائط الأديان وخرائط المذاهب وخرائط الأعراق. ولا شك أن الدول العربية تنتمي ـ على الأقل من حيث بنيتها العامة، وكما تتجلّى ظاهريًا ـ إلى منظومة الدولة المدنية الحديثة؛ الدولة الحديثة كما أفرزها التطور الغربي في هذا المجال. أي إنها، كما تبدو، أو كما تدّعي، أو كما يُفترض فيها، دُولٌ مدنية حديثة، تقوم على مفهوم المواطنة الذي يساوي بين جميع الموطنين؛ دونما تمييز أو استثناء.

إذن، لا مشكلة كبيرة في هذا المجال الحقوقي الذي يخص الأقليات؛ من حيث طبيعة بُنية الدولة العربية الحديثة. المشكلة تكمن في الثقافة التقليدية السائدة التي تزرع بنفسها واقعيًا تلك التفاصيل الحقوقية المُفصّلة على ضوء مطامحها في التّحكم، كما تكمن بشكل أكبر في الممارسات التطبيقية التي يتمّ التغاضي عنها في أكثر الأحيان. وإذا كانت معظم الحكومات العربية تنزع إلى مفهوم المواطنة، وتقرّ بما يستلزمه من مساواة تامة بين المواطنين، فإن سيادة ثقافة التخلّف تقود إلى اختراق هذا المفهوم، بل وإلى تفريغه من جوهر محتواه؛ لصالح مفاهيم أخرى، مفاهيم عنصرية، لا إنسانية، متخلّفة، تتضاد حتى مع بديهيات ثقافة حقوق الإنسان التي آمن بها الإنسان منذ فجر التاريخ.

عندما تقع جرائم الإرهاب في العالم العربي، وخاصة ما يقع منها ضد الأقليات، يعرف المتابعون لتاريخية الفكر الإرهابي من أي منفذ من منافذ الفكر تسلل هذا الوحش الكبير المسمى بالإرهاب. في تقديري أن التخمينات في هذا المجال لا تبعد عن الحقائق كثيرًا؛ بشرط أن تتوفر على مستوى معقول من النزاهة العلمية التي تتجنب التوظيفات الإيديولوجية، وهو شرط لا يتوفر إلا

في القليل. أي إن تحديد انتماءات الجناة في الواقعة الإرهابية ليس صعبًا؛ لأن قراءة الواقعة بكل أبجديتها ليست عملية صعبة، وإنما تكمن الصعوبة ـ تحديدًا ـ في (المنطلقات) التي تحكم منطق التأويل.

إن منطق التأويل، أي تأويل، ليس بالضرورة محايدًا، وهو يكشف حتمًا عن (مواقف سيكولوجية وثقافية وساسية) من الحدث الإرهابي، ومن ضحايا الحدث الإرهابي؛ بأكثر مما يقدم من تفسير أو توضيح أو (إخفاء!). ولهذا لا يمكن تعداد التفسيرات والتأويلات، فضلًا عن التبريرات، التي تصدر عن أي طرف مجرد وجهات نظر في الوقائع الإرهابية (أيًا كانت صورها ودرجتها!) بل هي تعبير عن مواقف، ولو بلغة الإيحاء أو التلميح، أو حتى بلغة تتعمد تشتيت الانتباه عن التأويل الجنائي الصريح.

عندما قام الإرهابيون بتفجير كنيسة القديسين في الإسكندرية بداية 2011م، لم يكن عملهم خارج منطق لغة الإرهاب التي نسمعها منهم منذ سنوات، ولم يكن الحدث على بشاعته هو المشكلة؛ إذ لم، ولن، يقف نهر الإرهاب عن جريانه، ولن نرى نهايته في المستقبل القريب. لقد كانت التأويلات التي رافقت الحدث هي المشكل الأساس الذي يجب التوقف طويلًا عنده؛ لأنها هي التي تحمل في طياتها سر الداء العضال الذي يفرز لنا هذا الطفح الإرهابي الذي لا يزال يستعصي على العلاج.

كثرت التأويلات، ولكن يمكن تقسيم أنواع التأويلات التي رافقت الحدث إلى أربعة أنواع، كل نوع يكشف عن موقف أو رؤية، لكنها تتفق في أنها جميعًا تهرب من توصيف مصدر الداء، وتحاول أن تلقي بالتهمة على البعيد أو على المجهول. وهذه الأنواع الأربعة تتحدد فيما يلي:

1 ـ التأويلات التي حاولت التخفيف من الحدث بالتعمية على مصدره؛ بزعم أن الإرهاب الذي يقوم به بعض المسلمين من منطلق ديني، هو إرهاب قد طال المسلمين أيضًا. أي إن هناك محاولة تعمية على الإشكالية القبطية بالذات، وذلك بإدراج هذا الحدث تحت واقع أعم وأشمل؛ وكأن الحدث كان خارج الزمان المقدس (ليلة رأس السنة) والمكان المقدس (الكنيسة)؛ مع كل ما يوحي به ذلك من قصد يتجاوز الوقائع المادية إلى حيث الأبعاد الرمزية للطائفة المستهدفة بهذا الإرهاب.

كون الإرهاب قد طال بعض المسلمين لا يعني أن هذه الواقعة أو ما يماثلها ليست في سياق إشكالية خاصة، إشكالية مرتبطة بالتحولات الدينية التي تجري في إطار جغرافي خاص. ومن هنا، فهذا التأويل يتعمد طمس الإشكالية بدل فحصها وتوضيحها واستبصار عللها، ومن ثم، علاجها من جذورها. إنه تأويل يحاول (التستر) على استشراء مقولات التقليدية التي تحمل رؤية (قروسطية) تجاه الأقليات الدينية التي لا تنتمي للإسلام، والتي هي، بطبيعة الحال، معادية أشدّ العداء لمفهوم المواطنة الحديث الذي يستمد هويته من مدنية الدولة، والذي تكوّن في هذا العصر الحديث بالذات.

2 ـ هناك نوع لا يدخل في باب التأويل؛ بقدر ما يدخل في باب التبرير، وهو التصريح الصادر من قِبَل كثير من التقليديين الذين يدعون الاعتدال، والذين يؤكدون أن لا مصلحة للإسلام في مثل هذا الإرهاب. وخطورة هذا التصريح تتحدد في أنه يحمل تشريعًا مُبطَنًا لمثل هذا العمل؛ فيما لو قَدّر (أحد ما!) أن في مثل هذا العمل مصلحة للإسلام.

لا شك أن المصلحة هنا تخضع لـ (التقدير!) الخاص الذي يختلف حسب اختلاف زوايا الرؤية. ومن هنا، ربما يأتي (وقد أتى!) من يُقدّر عكس ما يَدّعيه دعاة/ مُدّعي الاعتدال من التقليديين.

هذا من جهة. ومن جهة أخرى، ففي هذا التبرير إغفال واضح للجريمة ذاتها ولبشاعتها، وكأن ما حدث مجرد إجراء عملي، قامت به مجموعة لم تُوفق في تقدير العائد النفعي فقط. إن هذا التبرير ينقل الوعي من تأمل حجم الجريمة وبشاعتها إلى البحث في موضوع آخر مختلف تمامًا، وهو البحث عن مصلحة الإسلام.

ولتعرف مستوى ما تحمله هذه الرؤية من موقف غير إنساني وغير عادل، لك أن تتصور ماذا لو أن الطائفة الضحية (الأقباط هنا) هي التي قامت بهذا العمل تجاه طائفة أولئك الذين يحملون مثل هذا التبرير؛ هل سيقولون حينئذٍ: لم يفلح هؤلاء في تقدير مصالحهم، أم إنهم سيتحدثون صراحة عن الكيد للإسلام، وعن الطبيعة الشيطانية الإجرامية التي تتلبس الآخرين المجرمين؟!.

3 ـ هناك تعبير يصف هذا الحدث الإرهابي بـ (الفتنة). والتعبير بالفتنة هو نسبة

الشر إلى المجهول بالمطلق، أو إلى كائنات أسطورية لا يمكن تحديدها بوضوح. إن هذا التعبير (الفتنة) يُستخدم غالبًا؛ عندما يُراد تبرئة الشركاء في الأحداث، والقول بأن لا ذنب لهؤلاء ولا لهؤلاء، وإنما وقعت (الفتنة) بينهم؛ فتقاتلوا، بينما هم في الحقيقة طيّبون وصالحون وأخيار، ونياتهم صالحة؛ لأنها لم تطمع بالأموال والثروات، ولم يتيمها حبّ الجاه، ولم تتعلق أحلامها وأحلام أتباعها بما دون هذا وذاك من أطماع!.

واضح لكل من تتبع تاريخنا، تاريخ التبرئة والتنزيه والهروب من مواجهة الذات، أن أخطر ما في التعبير بـ (الفتنة) أنه تعبير بهلواني، تعبير يؤدي إلى تبرئة الشركاء الحقيقيين في الأحداث، تبرئة الذين باشروا الحدث بأنفسهم، تبرئة الذين حرّضوا بألسنتهم وقاتلوا وقتلوا بأيديهم، في مقابل إحالة التهمة إلى مجهول أو شبه مجهول.

هذا التحليل، أو هذه الإحالة على (الفتنة)، أو هذا الهروب من حقائق الأزمة إلى أوهامها، يمنع من تحليل المواقف كما هي، ويُصادر الحق العلمي في قراءة الشخصيات قراءة موضوعية على ضوء ما قامت به من أدوار على مستوى الواقع. أي إن هذا التعبير ليس مجرد تأويل خاطئ فحسب، وإنما هو - أيضًا - حاجز يقف ضد كل التأويلات ذات الطابع العلمي؛ لأن منطوقه الضمني يتوفر على تحصين الشخصيات والوقائع ضد كل أنواع التأويلات والتفسيرات التحليلية الفاحصة، تلك التأويلات والتفسيرات التي تجد مشروعيتها في تفاصيل الوقائع وفي السلوكيات المعلنة للأشخاص.

4 - التأويلات التي تتعمد إلقاء التهم على الخارج، وخاصة على العدو التقليدي في الذهنية العربية (الغرب عامة، وأميركا وإسرائيل خاصة)، وذلك لتحقيق هدفين في آنٍ واحد:

الأول: إبعاد التهمة عن الذات وإلصاقها بالآخر، ومن ثم تحويل توجهات الرؤى التحليلية، عن كل ما له علاقة بالذات العربوية / الإسلاموية المتنرجسة؛ لتصبح الذات هي مصدر الصلاح والخير، بل والنقاء التام، وأن ما يحدث لها،

أو يحدث بالقرب منها أو في مجالها من أخطاء وكوارث وتأزمات، ليست أشياء سلبية نابعة من خلل فيها، وإنما مصدرها الوحيد هو: كيد الأعداء.

الثاني: ضخّ مزيد من الشحن تجاه الآخر؛ لقتل كل إمكانيات التعايش، ولوأد كل فرص السلام. فالذين يطرحون مثل هذه التأويلات يدركون أن لا قيمة معنوية لهم بدون الهيجان الجماهيري الذي لا يجد نفسه إلا من خلال ثقافة الكراهية، وادعاء أمجاد الصمود!، أي من خلال صناعة أعداء وهميين، ومن ثم، الفخر بصمود وهمي. وبما أن هؤلاء قد ثبت عليهم بمنطق الواقع أنهم لا يستطيعون تقديم تنمية حقيقية، ولا اجتراح منظومة متطورة لحقوق الإنسان، ولا صناعة رؤى مستقبلية تتغذى ولو بالأحلام؛ لم يبق لهم إلا الفخر الكاذب بالأوهام، في وسط جماهيري تعوّد، بل وأدمن، مضغ الأوهام.

3 ـ 11 ـ خطاب الكراهية وتسييس التعصب الديني:

3 ـ 11 ـ 1 ـ التعصب وصناعة المجتمع المدني

لا تقدّم، ولا مدنية، ولا حضارة حقيقية؛ دون مشروع واضح لصناعة المجتمع المدني الذي ينهض على قواعد مؤسساتية؛ تحفظ التوازنات بين قوى المجتمع المتنوع من جهة، وتوفر الحد الأدنى من المشروعية القانونية للسلطات المدنية، تلك السلطات التي هي العمود الفقري لأي مجتمع مدني، والتي لا يستقيم وجوده في حال ضعفها، أو تداخلها، أو ضبابية العلاقة فيما بينها. فهي الشرط الأولي لمشروع المجتمع المدني المعاصر (الدولة العصرية)، ذلك المجتمع الذي يتراجع فيه الشخصي لحساب القانوني والمؤسساتي .

لكن، لا يمكن للمجتمع المدني أن يوجد من مكونات تعصبية، وإذا وجد لا يمكن له أن يترسخ في الواقع؛ ما لم تكن (حالة التعصب) في أدنى درجاتها؛ لأنه مجتمع قانوني، أي مجتمع عادل، يقف الفرد فيه في مواجهة الفرد، وليس الجماعة في مواجهة الجماعة. فقيمة الفرد فيه تتحدد من خلال ما يمتلكه الفرد من إمكانيات، وما يقدمه لمجتمعه الإنساني من تضحيات، وليست قيمته مرتبطة بانتماءاته العشائرية، أو العرقية، أو المناطقية، أو المذهبية، أو الطائفية، تلك الانتماءات التي تمثل القاعدة الأولى لكل ألوان التعصب المقيت.

محاربة التعصب بأنواعه، هي إحدى الخطوات الأولى لصناعة المجتمع المدني المتسامح، وليس العكس؛ كما يتوهم البعض؛ ممن يحسن الظن في مثل هذه الارتباطات والعلائق المتخلّفة التي يظنها لبنة أولى في التكتل المجتمعي.

لا يمكن إرساء قيم المجتمع المدني، ولا مؤسساته؛ دون وجود أرضية من التسامح صالحة لضمان عدم اختراق تلك الانتماءات للبنى المؤسساتية المدنية. وجود المؤسسة قد يخفف من حدة تلك الانتماءات والعصبيات، وقد يكبح من جماحها الذي تمليه قوة الجماعة في مواجهة الفرد، لكنه لا يمنح ضمانة واقعية بعدم اختراقها من قبل العصبيات التي قد تصبح المؤسسة المدنية ألعوبة بيديها.

التشكيل الحديث للمجتمع المدني هو صناعة غربية؛ كغيره من مخرجات الواقع الغربي، الذي لم يأخذ في اعتباره ـ إبان صياغته النظرية ـ الحالات اللاحقة التي ستحاول تأسيس هذا المجتمع على رواسب من انتماءات تناقضه أشدّ المناقضة. وهو معذور في هذا؛ إذ قد بدأ التنظير للمجتمع المدني من حيث انتهى ذلك المجتمع الذي أصبحت المؤسسات المدنية فيه نتاج حرب ضروس ضد جميع أشكال التعصب وكل صور الإقصاء.

وإذا كان الكفاح ضد حالات التعصب لا بدّ أن يستمر؛ حتى بعد نشوء المؤسسات المدنية ورسوخها؛ كي لا تحدث انتكاسة تلتهم النظرية الواقع؛ فإن ما قبل المؤسسة المدنية لا بدّ أن يكون تمهيدًا لها، أو شبه تمهيد. لا بدّ أن تصبح المؤسسة المدنية وكأنها نتيجة للوعي الاجتماعي بقيم التعدد والتنوع والتسامح، وحقوق الأفراد الذي لا تنقضه حقوق الجماعة التي يجب ألا تتجاوز كونها ظهيرًا تنظيميًّا/ قانونيًّا لحقوق الأفراد.

إن تجاهل هذا الأمر يقود إلى صناعة مجتمع مدني متطور في هيكله، ولكنه في روحه الذي يحركه لا يتعدى كونه طائفيًّا عشائريًّا متخلّفًا. ولعل النموذج اللبناني خير شاهد على هذه الحال. فالديمقراطية اللبنانية بمؤسساتها المدنية من أعرق الديمقراطيات في المنطقة، وأكثرها رسوخًا ونزاهة. لكن، تنامي حالات التعصب جعلها مخترقة من كل الانتماءات الطائفية والولاءات

الإقليمية. وبهذا أصبحت أعرق البلدان العربية في الممارسة الديمقراطية، وأشدها تنوعًا وتعددية، هي الوجه العربي المشوه الذي يعكس حالة التعصب العربي؛ عندما ينحاز كل أحد ضد كل أحد!. بل عندما يتمّ تقاسم المؤسسات المدنية، على أساس غير مدني، أي على أساس من التعصب الذي ينافي شروط المدنية ذاتها، ويعزز مخرجات التعصب في الواقع بقدر ما يعززها في التصوّر الثقافي العام.

إن التسامح الذي هو المقدمة الأولى للمجتمع المدني، ليس خيارًا لنا من بين مجموعة خيارات، بل هو ضرورة بقاء، وضرورة مرحلة، وضرورة تقدّم ونهضة. والتسامح لا يعني التسامح مع التعصب والعصبيات غير المدنية التي هي بالضرورة تحمل في مكوّناتها النقيض لكل ما هو مدني. التسامح ليس حالة سلب، بل هو سلوك يتقصد محاولة إجهاض كل ظاهرة من مظاهر التعصب، وتعريتها، بكشف زيفها من جهة، وبالتأكيد على خطورتها على المجتمع الواحد من جهة أخرى.

وبعيدًا عن مناقشة: هل التعصب ـ بتمظهراته المتنوعة ـ حالة فطرية طبيعية في الكائن الإنساني، أم لا؟؛ فإن مما لا شك فيه، أن التعصب يخضع في صعوده وهبوطه لأسباب من خارج المكونات الأساسية للإنسان. فسواء اقتنعنا بفطرية التعصب أو لم نقتنع؛ فسنعمل على الظاهرة اليقينية التي أمامنا، وهي أن التعصب الذي يقلق المدنيات المعاصرة ـ المتحققة، أو التي في طريقها إلى التحقق ـ هو تعصب من صنع الإنسان.

التعصب الذي تعاني منه المجتمعات اليوم، هو صناعة إنسانية، سواء على نحو مباشر أو غير مباشر. ومناقشة أسباب نشوء التعصب أو تناميه، هي بلا شك، من مقدمات صناعة ثقافة التسامح. ولعل من يتأمل حالة التعصب التي نعاني منها في مجتمعاتنا؛ يجد أنها ترجع إلى عدة أسباب، من أهمها:

1 ـ صعود الإيديولوجيات القمعية. فلا شك أن هذه الإيديولوجيات الأصولية ذات بعد قمعي، أو هو البُعد الذي ينفي الآخر، وينكفئ على الذات، في ظل رؤية دوغمائية، تحتكر الحق والحقيقة. هذه الإيديولوجيات، قد تكون مرجعيتها دينية، وهذا هو الغالب، وقد لا تكون كذلك. فكثير من

التيارات الوضعية غير الدينية، أصبحت أصولية في بنيتها ووظائفها، وفي بعدها الدوغمائي؛ لا تختلف عن الأصوليات الدينية إلا في نوعية مكونات البنية فحسب، بينما هي تمارس التعصب الديني ذاته، بل ربما زادت عليه في التوحش والنفي.

وجود هذه الإيديولوجيات، وتناميها، عزز أشكال التعصب الأخرى. وربما لا يخفى على كثير منا عودة القبيلة والتصوّرات العشائرية، في الوقت الذي تنامى فيه مدّ الأصوليات المتطرفة في عالمنا العربي والإسلامي. وهذا يدل على أن أشكال التعصب تتلاقح فيما بينها، بصرف النظر عن تعارض مكوناتها الداخلية؛ لأن حالة التعصب ليست فكرية خالصة، بل هي في اشتباك دائم مع المكون الوجداني. ومن ثم، فهي مشروع للعدوى بمرض التعصب.

2 ـ المحاضن التربوية. وهذه المحاضن يحسن كثير منا الظن بها، لما لها من واجهة تربوية، وأحيانًا تربوية عصرية من حيث تمظهرها المؤسساتي. لكنها تصبح مشكلة عندما يتمّ اختراقها من قبل التيارات المتعصبة التي تتخذ منها وسائل لتمرير أجندتها الخاصة. حينئذ، تتحول هذه المحاضن إلى معسكرات فاشية؛ لصناعة التعصب المذهبي والديني.

أخطر ما في هذا الأمر، هو أن الاختراق لا يتمّ على نحو شامل وواضح. بل يتمّ عبر وحدات منهجية، تؤسس للتنابذ المذهبي والطائفي. وبهذا، ينشأ الجيل الذي يراد له أن يكون قاعدة المجتمع المدني، ينشأ على عداوة مواطنيه، وعلى تكفير شرائح واسعة منهم. بل إن الأمر لا يقتصر على مجرد التكفير أو التضليل، إذ يتعدّاه إلى احتقان حاد، تجاه هذا الآخر المختلف عنه من بني وطنه. ولا شك أن هذا الاحتقان سيبحث له عن متنفس في الواقع. وسيأتي هذا التنفيس على صورة ممارسات عنصرية، موغلة في ذلك، حد القتل والتمثيل.

الحل لمثل هذه المحاضن ليس بإلغائها، وإنما في أن تكون الرقابة (الرقابة المدنية) عليها صارمة، وأن يكون ما يمارس فيها من المشترك الوطني، وأن يتمّ تطهيرها من كل ما يحمل ولو نوعًا خافتًا من التعصب المذهبي، هذا التعصب الذي لا بدّ أن يحمل ـ في الوقت نفسه ـ تضليل الآخر وتكفيره.

في الوقت نفسه؛ لا بدّ أن يتمّ تعزيز الأبعاد الإنسانية، وتنمية المشتركات الوطنية، كبديل لمفردات التعصب التي تمّ زرعها في مناهج علنية أو خفية. لا بدّ أن تعمل هذه المحاضن على مشروع واضح ومعلن، يضع الإنسان الفرد ـ من حيث هو قيمة بذاته في المجتمع المدني ـ فوق جميع أنواع العصبيات، وأن يتمّ فضح سلوكيات التعصب، كمهمة أولية من مهمات السياق التربوي لدينا.

3 ـ الانغلاق على الذات. فالتعصب يتنامى في البيئة الانغلاقية التي لا تفهم الآخر؛ لغياب المعلومة، أو لعدم صحتها، أو لغياب الوعي الذي لا يمكن أن يتكوّن إلا عبر وعي كلي؛ يعي الذات في إطار تموضعها ـ الآني والتاريخي ـ في شبكة العلاقات الفكرية والواقعية.

إن معظم حالات التعصب المذهبي، وخاصة لدى الكوادر السفلى من أبناء الانتماء المغلق، ناتجة عن جهل بالآخر. إنهم يعتقدون أن ما هم عليه هو الصواب القطعي، وأن ما عليه الآخر هو الباطل القطعي؛ لسبب واحد، هو الجهل بأن لهذا الآخر مقولاته واستدلالاته وفضاؤه الوجداني الخاص.

اليقين بالصواب ـ وهو مما يؤسس للتعصب ـ ينتج عن عدم الإنصات إلى الآخر، وسماع حججه. بل إن التعصب لأحد الأقوال أو الآراء، ولو داخل المذهب الواحد، بل ولو داخل التيار الواحد أو المدرسة الواحدة، لم يكن إلا بفعل الاطمئنان إلى الجهل، والنفور من الاشتباك المعرفي المنفتح مع المقولات الأخرى التي تعكس حقيقة الاختلاف.

إن عرض الآراء والمقولات، وتفصيل الرؤى المجملة، لا يورث الاضطراب كما تتصور العقلية التقليدية، ولا يدعو إلى التحلل من قواعد الشريعة كما يتوهم المتعصبون، وإنما يقود إلى مزيد من الفهم والتفهم للآخر الذي لا يتبنى الرؤى ذاتها، وإلى فك اختناقات الوعي، وإعطاء مساحات أكبر من الخيارات التي تضمن البقاء في دائرة الالتزام الشرعي، بدل محاولات القفز عليها.

4 ـ تراجع ثقافة التنوير، أو تقهقرها أمام زحف الأصوليات. فهذه الثقافة ـ بما

هي ضمانة لانتشار التسامح، وانحسار التعصب ـ لا بدّ أن يؤدي تراجعها إلى شيوع أفكار التعصب وتنامي حالاته في الواقع؛ لأن الوعي لا يستسلم كثيرًا للفراغ، فما لم يتمّ الترسيخ لثقافة التنوير؛ فإن الثقافة الأخرى المناوئة ستزحف إلى فضاء الوعي، ومن ثم إلى فضاء الواقع.

لكن، ثقافة التنوير لا يمكن أن تتسرب في تفاصيل البنية الاجتماعية، إلا عبر مؤسسات المجتمع التعليمية والتربوية. وحضورها في هذا الميدان، يحتاج لإرادة واعية بأهمية التنوير من جهة، وبكارثية ثقافة التقليد من جهة أخرى؛ لأن التنوير سيواجه ـ بلا شك ـ خصومة اجتماعية من قبل تيارات المحافظة والتقليد. وما لم تكن هذه الإرادة حاضرة بقوة القرار، وبشرعية القانون، فإن إقصاء التنوير عن المحاضن التربوية والتعليمية يكاد يكون أمرًا محتومًا.

حتى تنبعث مثل هذه الإرادة الواعية، المؤمنة بضرورة التقدّم، لا بدّ أن يحمل الفاعل التنويري مهمته فوق كل أرض، وتحت كل سماء. أي لا بدّ أن يمارس فعله التنويري، عبر كل الوسائط المتاحة، وضمن شروط الواقع. كما أن عليه أن يكون متضمنًا روح التضحية، ولو بأبسط صورها المُتمثّلة بالعمل الدؤوب.

كثيرًا ما أتساءل عن الدور الحقيقي الذي يمارسه المعلم (والتعليم فعل تنويري في الأساس، وقد يكون على الضد من ذلك) في مجالات التعليم كافة؛ هل يمارس ذوو القناعات التنويرية رسالتهم التنويرية على نحو كامل في إطار عملهم العام؟. ماذا يفعل أساتذة الجامعات مع طلابهم في إطار هذا التجاذب المجتمعي بين رؤى التنوير من جهة، ورؤى التقليد والجمود السلفي من جهة أخرى؟. وإذا كانوا يقومون برسالتهم على نحو عال من الإحساس بالمسؤولية؛ فأين مخرجات هذا الجهد التنويري المفترض؟. هل هناك تقصير، أم فاعلية التقليد والجمود بقيت أقوى من أي جهد يبذله الفاعل التنويري؟!.

لا شك أن هناك تقصيرًا ملحوظًا من المؤمنين بفاعلية التنوير في مجالات العمل العام، وأن هذا التقصير لا ينبع ـ في الغالب ـ من نقص في القناعات، بقدر ما ينبع من إيثار لعدم الخوض في جدليات، قد تؤدي إلى نوع من

التضحية المادية أو المعنوية، التي ليس لديه استعداد لبذلها عن طيب خاطر، خاصة عندما تمس وضعيته الاجتماعية، أو مستقبله الوظيفي.

5 ـ ظروف إقليمية ودولية. وهذه الظروف تثير حالات من التعصب، قد تؤدي إلى بعث بعض الرؤى الفكرية المتعصبة من رقادها الطويل، أو ربما تؤدي إلى صناعة فكرة التعصب من وحي الواقع.

إن الإنسان لا يستطيع أن يكون منعزلًا بمشاعره ووجدانه عن كل ما يدور حوله، خاصة عندما تكون الأحداث مستفزة للوجدان بحكم حجمها، أو نوعيتها، أو اشتباكها مع مفردات خاصة، تعدها الذات إحدى مقومات وجودها التي لا يمكن لها التنازل عنها بحال.

لكن، تكمن المشكلة في أن كثيرًا من هذه الظروف لا يمكن التحكم بها، بل، ولا حتى التخفيف من حدتها؛ كما هو الحال ـ مثلًا ـ في الشأن العراقي، الذي أصبح مطبخًا إقليميًا لحالات التعصب الطائفي والمذهبي. إن قدرتنا على التأثير في مسيرة الأحداث في العراق، تبقى ضئيلة، بل ربما معدومة؛ لأن للمسألة أكثر من بعد، وليس الأمر مجرد (احتلال!).

أعتقد أن مهمتنا الفكرية في هذا المضمار، تكمن في تصحيح الوعي بهذه الظروف، والكشف عن تلبساتها؛ عن طريق تغيير نمط التفكير الذي تعاين من خلاله الذات هذه الظروف. ففي الشأن العراقي، كمثال حي على هذه الظروف التي تصنع التعصب، لا بدّ من كشف حقيقة ما يحدث العراق، ليس من خلال المعلومة المجردة، وإنما عن طريق بحث عبثية ما يُسمّى بالمقاومة، بالتركيز على فشلها المحتوم؛ من حيث العائد البراغماتي، وانعدام شرعية ما يُسمّى بـ (الجهاد)، أي سقوط الشرعية التي تتمظهر بها جماعات الإرهاب في العراق.

إن مقاربة الظروف المعاصرة على النحو الذي يجعل من كل فرد قادرًا على التفكير بحد أدنى من الواقعية، وتخفيض سقف الأحلام القوموية والإسلاموية، وبحث حقيقة تطلعات الجماعات المتعصبة، وإيضاح مدى تمحورها حول مصالحها الخاصة، كل ذلك كفيل بأن يحدّ من تأثير تلك

الظروف، ويقلّل من قدرتها على رفع مستويات التعصب المقيت الذي نراه الآن يقف حائلًا في وجه إقامة الدولة المدنية، ويحبط كل محاولات إرساء مؤسسات المجتمع المدني في العراق.

3 ـ 11 ـ 2 ـ السلفية والطائفية من الخطاب الديني إلى الخطاب السياسي

الدين، أي دين، هو ـ في أصله ـ خطاب مُوجّه إلى الفرد في مستوى أبعاده الروحانية، بحيث ينطلق من الداخل إلى الخارج، ومن الفرد إلى الجماعة محل الانتماء. ومن ثم، فهو خطاب يقبل ـ من حيث المبدأ ـ واقعة الخلاف؛ كما يقبل هُويّة الاختلاف؛ لأن مخططه الأولي فرداني روحاني بالضرورة؛ لا يضيره التنوع مهما كان مستوى التباين الذي يُمايز بين فصائل المتدينين. ومن هنا، فالطائفية ضرورة دينية، بقدر ما هي حقيقة اجتماعية واقعية، لا يستطيع الفرد إبان تجاوزه لوجود الفردي تجاهل هذه الحقيقة ولا تلك الضرورة التي هي من طبيعة وجوده الاجتماعي والإنساني.

إذن، ليس التأزم في العلاقات الإنسانية بين أفراد المجتمع نابع من الاختلاف الروحاني دينيًا ومذهبيًا وطائفيًا، وإنما هو نابع من الخطوة اللاحقة، أي من تسييس هذا الاختلاف، وذلك عن طريق فرضه كمُوّجه سياسي، سواء في مستوى الفعل العيني المباشر (أي كدافع، ويحدث هذا بطبيعة الحال بواسطة التكامل مع دوافع أخرى)، أو في مستوى مقاربة الفعل الذي يتجلّى في مجمل محاولات المحللين والمفسرين والمُبرّرين.

إن أي متأمل لواقعنا قبل تاريخنا يدرك أن كل ما نراه من صور التأزم الطائفي ليس نابعًا من ذات الاختلاف الديني، وإنما هو نابع من تسييس هذا الاختلاف، ونقله من مستوى الخطاب الروحاني الفرداني إلى مستوى الخطاب الإيديولوجي الذي يتغيّا الفعل/التأثير في الفضاء الاجتماعي العام.

ما نراه يبدو كصراع بين طوائف دينية هو في جوهر دوافعه صراع بين أطياف سياسية، قد تتوسل بالمفردة الطائفية إلى غاياتها، ولكنها لا تتحرك بقوة دفعها، ولا تعدها الغاية القصوى، ولا الغرض الأسمى؛ إلا في مستوى الشعار المعلن، الشعار الصاخب الذي يُخفي أكثر مما يعلن؛ لأنه لا يهدف إلا إلى الحشد والتجييش و(تكثير السواد) ولو بجماهير الغوغاء.

صحيح أن كثيرًا من المفردات الدينية الطائفية نشأت وتطورت لغايات سياسية، وأن دهاقنة السياسة هُم مَنْ سهر عليها حتى أصبحت على ما هي عليه الآن. لكن، يبقى أن المتدين الجماهيري/الشعبي يتلقاها بمستواها الروحاني، ولا يستطيع بمفرده، أو بتدينه الفردي أن يجعلها آلية احتراب اجتماعي/سياسي، رغم كل الإيحاءات السياسية التي تكتنز بها ابتداء، والتي هي من أهداف سدنة الخطاب الطائفي بشكل عام.

اليوم، يوجد التنوع الطائفي في معظم الأقطار الإسلامية، على اختلاف في درجة الكثافة وفي مستويات التنوع. هذا هو الواقع، إلى درجة يكاد يكون التنوع الديني/الطائفي هو الأصل، واللاتنوع هو الاستثناء النادر. وبقدر ما كاد يكون هذا هو الوضع الطبيعي؛ بقدر ما يجب أن يكون هو السائد الذي لا يجوز أن يتسبب بأي توتر أو انزعاج.

لقد بقي التنوع الديني والطائفي والثقافي مصدر ثراء معرفي واجتماعي في معظم البيئات التي تزدهر بمثل هذا التنوع الممتد في العمق لمئات السنين. وقد تعايشت معظم هذه الطوائف بسلام على امتداد تاريخها الطويل. والصراع الذي حدث في بعض الأحيان، لم يكن بسبب هذا التنوع. والدليل على أن التنوع لم يكن سببًا في الصراعات التي حدثت (حتى وإن تمّ توظيفه في بعث الأحداث وتأجيجه) أنه قد وقع ما يتجاوزها خطورة بين أبناء الطائفة الواحدة؛ ما يعني أن الاختلاف الطائفي لم يكن في حقيقته هو المصدر الحقيقي للصراع، حتى وإن كانت الرايات المرفوعة في الصراع طائفية بامتياز.

إن السلام الذي خيّم على هذا الفضاء المزدهر بكل أشكال التنوع الطائفي في كثير من فترات تاريخنا القريب لم يتبدد بفعل توهج نقاط التمايز بين طائفة وأخرى، بل تبدد بفعل تهارش تُجار السياسة الذين وجدوا فيه بيئة خصبة لزرع بذور الاحتراب، خاصة وأن معظم جماهير هذا التنوع الطائفي غارقون في همومهم الطائفية الضيقة، ومنغلقون أشدّ ما يكون الانغلاق على تصوراتهم الذاتية عن الآخر، بوصف الآخر محور البراء المفترض، على سبيل الادعاء بأنه محور الشر ومصدر الزيف ومستقر الخطأ المحض، كما وأن الأنا - في المقابل - هي محور الولاء المفترض أيضًا، بدعوى أنها محور الخير ومصدر الحقيقة ومستقر الصواب المحض.

على الرغم أن كل هذه الادعاءات كانت تجري على مستوى الادعاء والتخيل في البداية، إلا أنها كانت تنتقل من مستوى التخيّل والادعاء إلى مستوى التطبيق العملي قبل أن يمرّ بمرحلة الاعتقاد الجازم، وذلك بمجرد دخول السياسة على الفعل والانفعال.

لقد تنامت الانقسامات الطائفية وتأججت في عالمنا العربي؛ لأن أسهل طريق للتسيد والتزعم في المجتمعات البدائية (الماقبل حداثية) هو أن تكون مُزايدًا على المفاصلات الطائفية. ويدرك التواقون للتسيد والتزعم أنك كلما كنت أشدّ حدية وعدوانًا تجاه الآخرين المختلفين عنك دينيًّا ومذهبيًّا؛ كنت أقرب إلى تحقيق أهدافك السلطوية (الرمزية والحقيقية)، وأن زعامتك تتنامى في مثل هذه المجتمعات البدائية التي لا تزال تعيش زمن داحس والغبراء؛ كلما كنت أشدّ تعصبًا وتأكيدًا على نقاط المفاصلة والاختلاف.

إن هذا يعني أن ثمة إغراء لا يُقاوم لكل من يُحاول تحقيق أحلامه السياسة في أقصر مدة، وبأقل ثمن (أقصد الثمن الفردي، وإلا فالمجتمع يدفع أثمانًا باهظة كثمن لطموحات هؤلاء المعتوهين)، حيث يسهل على أي مُتعالمٍ أن يؤجج لهيب الاحتراب الطائفي بالضرب على أوتارٍ مذهبية ذات حساسية داخل كل طائفة في مواجهة الطوائف الأخرى، فتحاول ـ جرّاء ذلك ـ جوقة الحَمْقى والمُغفلين الانتصارَ لما تتوهمه حقيقة ويقينًا أزليًّا في صلب معتقدها الديني/المذهبي، بينما هي لا تنتصر إلا لمحترفي اللعب على فراغ غبائها العريض.

اليوم، ترتفع الرايات الطائفية إلى أعلى سماواتها، ويكاد النعيق الطائفي أن يكتسح كل ألحان المحبة والسلام التي باتت تتوارى ـ رغبة ورهبة ـ في هذا العالم الطائفي المجنون.

حتى في أكثر الأقطار العربية تسالمًا مع ما يخص الاختلاف المذهبي بات هذا الاختلاف مصدر خطر، بات قنبلة قابلة للانفجار في أي وقت؛ ما يؤكد أننا كلنا في مرمى الخطر، خاصة وأن السياسة قد رمت بعود الثقاب، فرفع سدنة خطاب الكراهية أصواتهم النارية على ما يشبه الوقود القابل للاشتعال.

إن دعاة الفتنة الطائفية ابتهجوا بانفتاح أبواب الكراهية على أبواب جهنم، فتوهج خطابهم بلغة الانتصار على وعود المجتمع المدني، متوهمين أن القرون الوسطى ستنبعث من جديد على أيديهم، وأنهم سيجدون لبضاعتهم الطائفية الكاسدة سوق رواج.

لم يسبق أن تمايز العالم العربي ـ طائفيًا ـ على مثل هذا النحو الذي يحدث الآن. وهنا يجب أن ندرك أن الجميع ـ بلا استثناء ـ مسؤولون عن هذا الاصطفاف الطائفي الذي تتشظى بسببه مكونات الاتساق في الواقع، قبل أن تتشظى مجمل الرؤى الحاكمة لهذا الواقع. اليوم، لا براءة لأحد منا، رغم تفاوت درجات الإسهام، ورغم أن تحديد النقطة الافتراضية لبدء هذا الصراع مهمة مستحيلة، وغير ذات جدوى في المضمار. المهم أن الجميع قد أسهم في الفتنة بدرجة ما، حتى ولو بالصمت عنها أو تهوينها في أي فترة من فترات الاحتراب الكلامي الذي أُتخم بها إعلام الفضاء.

لا ينكر أحد أن أخطر وأكبر أنواع الصراعات الطائفية التي تتهددنا اليوم هي الصراعات الدائرة ـ في هذه المرحلة ـ بين السُّنة والشيعة. إنه الصراع الأكبر والأخطر، وهو الذي يكاد يقسم العالم العربي إلى معسكري صراع. طبعًا، لا يعني اتساع فضاء هذا الانقسام إنه انقسام مشطور بحدية وتمايز يستحيل معهما تداخل الأجنحة وتكامل المحاور، بل يعني فقط أن سؤال الهوية الطائفية بات يفرض صراعًا ما، صراع طائفة مع طائفة، أو حتى داخل الطائفة الواحدة لحساب الطائفة الأخرى. وبطبيعة الحال، لن تُعوز هذا النوع ولا ذاك النوع بعضُ المبررات التي يتقدّم بها حَفّارو قبور هذه الأمة بين يدي مراسم دفنها، هذه الأمة التي تبدو وكأنها تنتكس أو ترتكس، راجعة مئات السنين إلى الوراء.

كثيرون يتساءلون: من المسؤول عن هذا الاحتراب الطائفي، هل هو النظام الأسدي والحزب الإيراني في لبنان الذي يتحرك قولًا وفعلًا بإيديولوجيا ذات نفس طائفي واضح، أم هم التقليديون المتعصبون لدينا (السلفيون) الذين رفعوا راية الاحتجاج/الثورة الطافحة بالهم الطائفي؟. لا يهم من بدأ، لا يهم من فتح الباب الموارب، المهم أن الجميع بات يُسهم في رفع إنتاج الفتنة الطائفية وفي تصديرها وفي تعميمها على أوسع نطاق.

إن المشكلة الأساس في هذا السياق تتحدد في أن الجماهير هي التي توجه شراع الحدث بقوة زخمها، والأعمق إشكالًا أن هذه الجماهير لا تزال مرتهنة إلى تلك التفاسير المهترئة التي يتقدّم بها السلفيون التقليديون (من كلا طرفي الصراع) أولئك الذين يزعمون لهذه الجماهير البائسة، هذه الجماهير التي تفتقر إلى الحد الأدنى من الوعي السياسي، أن الصراع محض صراع عقدي؛ حتى ولو كانت طبيعة السياسة ترسم بألوانها الفاقعة كل معالم الصراع.

مثلًا، كيف يعي الجماهيري البسيط أن الإرهاب الذي يمارسه الحزب الإيراني اللبناني لا ينبع من مرجعيته الدينية/ المذهبية، أي لا ينبع من كونه شيعيًا، كيف يعي أنه مجرد حزب إرهابي لأنه يتبنى الرؤى الإرهابية، ويمارس فعل الإرهاب لأهداف تسلطية، وليس لأن هويته الشيعية تدفعه باتجاه الإرهاب.

إن الرؤى التي تمتلك طاقة كراهية وعنف موجودة داخل كل مذهب، بحيث لا يختص بها مذهب دون آخر، وهي كامنة تنتظر نبشها وتنميتها، أي تنتظر قولبتها ـ تأويليًا ـ لتستجيب لتطلعات المؤسسة الإرهابية التي تعمل على الاستفادة منها (وهي سياسية بالضرورة، حتى لو كانت بواجهة دينية)، ولو على حساب حقائق الدين/ المذهب وأصوله، فليس المهم أن ينتصر المذهب في هذه الرؤية المُسَيسة، بل المهم أن ينتصر المتمذهبون!.

إن زعيم تنظيم القاعدة الهالك، ونائبه: الظواهري، والزرقاوي، ويوسف العييري، وعبدالعزيز المقرن، وحسن نصر الله، وبشار الأسد، وعدنان عرعور، والأسير...الخ قادة وزعماء ورموز الميليشيات الطائفية، وكل رئيس أو أمير أو ملك أو مرشد يحكم فرقته أو دُويلته أو دولته بعقلية طائفية، كلهم زعماء لفصائل إرهابية، بصرف النظر عن هويتهم المذهبية التي يتبجحون بشعاراتها لخداع الجماهير. والمعنى أن كل هؤلاء منخرطون في تنظيمات سياسية ـ إرهابية، تمتهن الإرهاب وفق مرجعيتها، ولو أن أيًا من هؤلاء قد غيّر مذهبه متحوّلًا إلى المذهب الآخر؛ لما تغيّرت رؤيته الإرهابية، ولا تراجع عن إجرامه؛ لأنه سيبحث ـ أيًا كان موقعه المذهبي ـ عن سند إيديولوجي ينتظم نزوات الإجرام أو نزوات السلطة لديه، وسيخرجها من مكونات مذهبه الذي

ينتمي إليه ليضعها في صورة مثالية؛ كي يتقبلها الجمهور الطبيعي، خاصة وأنها ستبدو ـ بفعل قوة الإيحاء الإيديولوجي ـ تعبيرًا مقدسًا عن نضال مقدس ضد أعداء الله وأعداء الإنسان.

يغيب عن وعي أكثر الناس (وخاصة في لحظات الاصطفاف الطائفي) أن الحرب تدور أكثر ما تدور بين أبناء المذهب الواحد والطائفة الواحدة، وليس بالضرورة بين أتباع الديانات المختلفة والمذاهب المتباينة. فالحرب العالمية الأولى والثانية كانتا بين مسيحيين، وحروب المسلمين الأوائل كانت بين مسلمين أيضًا، من طائفة واحدة، وأحيانًا من مدرسة واحدة، بل وربما كانوا رفقاء جهاد ونضال، فتصافحوا من بعد ذلك بظُبى السيوف وأطراف الرماح.

كل هذا يؤكد أن الدين/المذهب ليس دافعًا جوهريًا للحرب، ليس هو المحرك الأساس، ليس هو الباعث الحقيقي. ومنذ فجر التاريخ، طالما قتل السُنةُ السُنةَ، وطالما قتل الشيعةُ الشيعةَ؛ وإن بصورة أقل؛ لأسباب تتعلق بالوضعية السياسية التي كانوا عليها (أي كمعارضة تتحمل الغرم، وتتضاءل فرصتها في المغنم السياسي). وكانت إرادة التسلط هي الباعث الحقيقي، وهي التي تتحكم في نوازع الصراع الذي يستخدم المفاصلة المذهبية لتجييش أكبر قدر من الأتباع ولرفع درجة الحماس على أوسع نطاق.

المهم أن التاريخ القريب والبعيد يؤكد لنا أن دوافع الحرب كانت أكبر من كل ما يتلهى به المُحبطون الذين يرفعون همومهم من جدلية الواقع الأرضي المرتهن بالعيني المباشر إلى جدلية تبحث في هموم الماوراء، والتي لا بدّ أن تؤدي إلى اتساع مساحة الاختلاف؛ لأن الإحالة ستكون ـ وفي كل الأحوال ـ على واقع لا يمكن التحقق منه بحال.

إنها مأساة، وأيما مأساة، أن تتجمهر (تتوسع على المدى الجماهيري) غباوات التفكير المذهبي. أصبحت الطائفية همًّا شعبويًا جماهيريًا. لأول مرة في حياتي يطرح عليّ بعض عامة المصريين سؤالًا طائفيًا غبيًا يتحدد في: هل أنت سني أم شيعي؟. قبل سنتين لم يكن هذا السؤال محل جدل، وخاصة في مصر التي لم تعرف مثل هذا التمايز بين السُنة والشيعة. لكن الأحداث السياسية

الراهنة رفعت السؤال إلى واجهة الحياة اليومية، وكاد هذا السؤال اليوم يصبح ـ وخاصة بعد الأزمة السورية ـ سؤالًا حياتيًا؛ بعد أن كان سؤالًا ثقافيًا يعيش على ترف الانتماءات.

من المؤلم أن إجابات الناس على مثل هذا السؤال الطائفي تنضح بالجهل والتجييش الطائفي الأعمى الذي باتت تفترس به القنوات الفضائية الطائفية عقول هؤلاء البسطاء. كثيرًا ما تجد أن المعلومات المغلوطة الممهورة بجرعات الكراهية المذهبية هي ما وفرته قنوات الحقد الطائفي لهؤلاء البسطاء الذين لا يعرفون عن أشقائهم المذهبيين غير ما يتبرع به لهم دعاة التعصب المتاجرون بأرواح الأبرياء من كلا الفريقين.

لقد أصبحت الكراهية الطائفية شيئًا مألوفًا، فقد انتقلت من محاضنها التعليمية داخل كل مذهب إلى مستوى الوعي الجماهيري العام. وهنا نرى كيف يصنع التنابز العقائدي (ولا أسميه حوارًا) على القنوات الفضائية بيئة صراعية قابلة للاشتعال. فمجرد حدث سياسي عابر في التاريخ ـ كالأزمة السورية الراهنة ـ كان سيكون محدودًا في مجاله الحيوي. أي إن هذا الحدث لم يكن ليجعل من الناس/الجماهير العامية أطرافًا في الصراع على أسس طائفية متخمة بالأحقاد؛ لو لم يكن سدنة خطاب الكراهية يتربعون على عروش الفضاء، يصوغون عقول وقلوب ملايين البؤساء على ما تشتهي عقولهم الصغيرة التي تتحكم بها نزوات الإنسان البدائي. إنهم يتحركون بحرية قاتلة، أي بلا قوانين مدنية رادعة تضع خطاب الكراهية على رأس الجرائم العنصرية التي يستحق مُرَوّجوها أشدّ أنواع العقوبات ردعًا؛ حتى لا نصحو ذات يوم وقد رسونا على شواطئ الإرهاب.

3 ـ 12 ـ من كراهية العقل إلى كراهية الآخر.. السلفي ومشروع الابتعاث

لم يصل التحديث ـ كمشروع واعٍ وشامل ـ (فضلًا عن الحداثة بكل قيمها ومبادئها الأساسية) إلى أن يكون واقعًا مُتعيّنًا في أي قطر من أقطار هذا العالم العربي الممتد من المحيط إلى الخليج. ما نراه وما نقوله وما نسمع به، لا يزال أملًا، لا يزال مطمحًا، لا يزال وعدًا نستنهض شتى الإرادات الكامنة

فينا لتحقيقه، وكلما توقعنا اجتياز القنطرة الأخيرة في مسيرتنا الأسطورية هذه؛ وجدناه يخاتلنا ارتدادًا وانتكاسًا وتعثرًا، مستعينًا علينا بكل ما فينا من عجز وكسل، بل ومن جهل مركب لا نرى من خلاله التقدّمَ إلا مُراكمة عمياء لما أنتجته عصور الظلام التي امتدت على ما يتجاوز الألف عام من تاريخنا العربي الإسلامي المجيد.

كنا ـ ولا نزال ـ نضع التحديث هدفًا استراتيجيًا لنا، أو ـ على الأقل ـ الغالبية العظمى قد فعلت ذلك. فباستثناء دوائر الانغلاق والتطرف والتزمت التي تنخر في جسدنا الوطني والقومي، والتي طالما أنهكتنا، وشغلتنا عن المهم ببنيات الطريق؛ لا يزال التحديث غاية الغايات، وملتقى شوارد الأحلام التي تتطلّع إلى ذلك اليوم الذي يتحرر فيه هذا الإنسان من جحيم التخلّف المزمن، وينعتق من أسر مخلفات عصور الانحطاط.

لكن، وكما يعلم الجميع، تظل مسيرة التحديث عملية مركبة ومعقدة، تلتقي فيها ـ وعلى نحو جدلي ـ كثير من الأبعاد المادية والثقافية، بل والروحية. ليست مسيرة التحديث أحادية البُعد؛ بحيث يمكن التعامل معها بالطريقة التقليدية التي كان العالم العربي ـ ولا يزال في كثير من صوره ـ يتعاطى بها معها.

لا شك أن من أهم مسببات الفشل في التحديث على مستوى العالم العربي، والممتد على مدى قرنين من الزمان، أنه لم يُراعِ هذا المستوى التركيبي في العملية التحديثية؛ فجاءت معظم الجهود مقتصرة على بُعد واحد، أو على بُعدين في أحسن الأحوال.

طبعًا، لا يعني التأكيد على تعدد الأبعاد وتنوعها، أن نؤكد ـ وبالدرجة ذاتها ـ أنها متساوية في الأهمية، ومتطابقة في طبيعة الأثر. فمثلًا، لا يمكن أن ترقى أهمية توفير البنية التحتية الخدمية؛ لتكون بمستوى المشاريع التعليمية التي تتجاوز الإنسان في وجوده المادي إلى الإنسان في وجوده العقلي. بعض الأبعاد يكون ذا طبيعة شمولية، لا من حيث علاقته ببقية الأبعاد فحسب، وإنما ـ أيضًا ـ من حيث علاقته بتنوع الفضاء الجغرافي من جهة، وبتحولات المتغيّر الزماني من جهة أخرى.

كلنا نستشعر ـ وبعمق ـ أهمية مشروع الابتعاث، ونعي دوره المحوري في عملية التحديث. لكن، لا يدرك كثير منا مستوى الأهمية التي تتحدد في أنه وإن كان أحد الأبعاد التي تتفاعل معها عملية التحديث؛ إلا أنه بُعد متجاوز، أي إنه ذو طابع شمولي، بحيث يترك أثره العميق والحاسم على بقية الأبعاد، بل ويتحكم بها ـ من ناحية الاستشكال المعرفي والعملي، ومن ناحية اجتراح الحلول أيضًا ـ في معظم الأحيان.

ما أقصده ـ وهنا جوهر أهمية المشروع ـ أن الابتعاث من حيث هو رهان على المتغير العقلي، والذي هو متغير يتجاوز الفردي إلى الكلي الشمولي، سيحدث وعيًا نوعيًا بإشكالية التحديث ذاتها، أي سيعاينها وسيتعاطى معها في طبيعتها المركبة، لا من حيث مستوى الفاعلية المعرفية التي سيتوفر عليها بعض الأفراد، وإنما من حيث فاعلية المجموع الكلي لمخرجات هذا البرنامج الرائع الذي نضع عليه أقصى ما يحتمله الوطن من آمال.

لا تكمن أهمية هذا المشروع الرائد في العائد العلمي فحسب؛ رغم أهميته القصوى، وإنما في العائد العقلي أيضًا، أي في المتغير النسقي الذي لا بدّ أن يحدث ـ ولو بنسبة ما ـ في الوعي الكلي، والذي لن يقتصر أثره ـ في متتاليات الأثر ـ على المبتعثين فقط، بل سيمتد ـ بالضرورة ـ إلى كل مكونات النسيج الاجتماعي. فلن يرجع المبتعثون (وطبعًا، أقصد الأغلبية الساحقة الذين يشكّلون السياق العام، ولا عبرة بالاستثناءات) ببضعة معلومات منهجية أو مهارات تقنية في تخصصاتهم الدقيقة فقط، بل سيرجعون مُحَمّلين بوعي حضاري مغاير، سيرجعون بما يخترق السائد على أكثر من صعيد، سيرجعون وهم ينظرون إلى العالم كله ـ ومن ثم إلى أنفسهم بطبيعة الحال ـ على نحو مختلف، وسيجترحون طرائق شتى للتعبير ـ والفعل إحدى صور التعبير ـ عن هذا المتغير العميق الذي طالهم على مستوى الروح وعلى مستوى العقل، و ـ محايثة ـ على مستوى الوعي بالعلاقة بين هذا وذاك.

في تصوري إن أهم ما يمكن أن يحدثه مشروع كهذا المشروع التحديثي الضخم (في مستواه الكمي والنوعي) أنه يصنع ـ على نحو عميق وشامل ـ

إحساسًا بالتوحد مع العالم، وأنه يعمد ـ على نحو تلقائي ـ لتذويب أوهام الخصوصية التي تقف حاجزًا دون التواصل مع الآخرين، وتحديدًا التواصل العميق والإيجابي، والذي لا يزال ـ قياسًا بمستواه في التوجه العام؛ لا الفردي ـ ضعيفًا وباهتًا، بل وربما معدومًا؛ إن لم يكن قد تحوّل إلى الاتجاه المضاد بفعل النشاط الفاعل لثقافة الانغلاق.

التواصل مع الآخر على مستوى التصوّرات المعلبة في اللغة، أو حتى في الصور المرئية، والتي يسهل شحنها بشتى الصور المزيفة والأوهام المغلوطة، يبقى تواصلَ قطيعة!؛ لا تواصل تفاعل إيجابي. وهذا ما يقود إلى الكراهية التي تستثمر مكوناتها في ساحة العداء المتبادل، حيث يخسر الجميع؛ لحساب أولئك الشاذين المتربحين من إعادة تدوير نفايات عقول أغبى الأغبياء في تاريخنا القريب والبعيد، وفي تاريخ الآخر البعيد. وهذا ـ تحديدًا ـ هو ما يستفز دهاقنة الجهل وسدنة مشاريع الكراهية، أولئك الذين لا يزالون يهاجمون برنامج الابتعاث، ويسعون ـ بالإرهاب اللفظي ـ إلى إلغائه أو تحجيمه، أو تحريف مساره؛ بدعاوى لا تستند إلا على قاعدة من جهل أو كراهية أو غباء، أو كلها مجتمعة في صورة إنسان.

إن مشروع الابتعاث هو (عقل) المشروع التحديثي، كما أنه (قلبه) النابض. إنه ليس كغيره من المشاريع التي يمكن أن تخضع لحسابات من هذا النوع أو ذاك، إنه مشروع يستثمر في العقل، ومن ثم في الإنسان. فهذا المشروع هو ما يصنع الإنسان في مستوى إنسانيته، من حيث هو يشتغل على تنمية الإنسان في أهم محددات وجوده الإنساني. وهذا ما لا تضطلع به بقية المشاريع إلا على نحو جزئي، أو بمستوى مخفف وخجول (كما هو الحال في التعليم الداخلي مثلًا).

بل إننا نستطيع القول، وبيقين: إن كل أبعاد المشروع التحديثي، وعلى اختلاف ميادينها وتوجهاتها، ليست إلا جزئيات في عملية كلية، لن تستطيع الانتظام إلا على مُتغيّر كلي في الوعي. وهذا الوعي الكلي يستحيل أن يتحقق بأية وسيلة من وسائل التحديث المادية أو المعنوية (رغم أهميتها في ميادينها)، على النحو الشمولي الذي يمكن الرهان عليه؛ إلا من خلال التواصل الحي

والمباشر، وعبر المرور بعقول هذه الأجيال الصاعدة الواعدة. وهذا ما لا يتوفر - بهذا المستوى وهذا النوع - إلا في مشروع الابتعاث الخارجي.

لأهمية هذا المشروع، ولكونه مستقبلَنا الذي نرى أنفسنا فيه، ولكونه - في تقديري - أنجح مشروع تحديثي/نهضوي على الإطلاق؛ لا بدّ أن ندعمه بكل وسائل الدعم، بدءًا من التأييد اللامشروط، وتسليط الأضواء عليه علميًّا وإعلاميًّا، واستمرارًا بتقديم كل ما يمكن من مقترحات وآراء وتسهيلات؛ كل وِفْقَ دوره وحسب إمكاناته. وبدوري أقترح ما يلي:

1 - رفع القدرة الاستيعابة للمشروع إلى ما هو أعلى من الموجود الآن. فعلى الرغم من كون العدد الحالي للمبتعثين كبيرًا؛ إلا أن طموحاتنا يجب أن تكون أكبر بكثير، ومن جهتي آمل أن يتضاعف العدد في السنوات القادمة، وأن تُوضع برامج إرشادية، بل ودعائية في الثانويات وفي الجامعات، تستنهض الهمم للانخراط في هذا المشروع. ومن المفيد التركيز على استقطاب العقول الواعدة ولو بوضع استثناءات خاصة لهم؛ لتكون نوعًا من الإغراء، فلا شيء يعدل الرهان على عقول متقدة لا تزال في طور التشكّل والتمثّل. إنها تستحق أن نمنحها أكبر قدر من الرعاية والاهتمام.

2 - ومن أجل أن يكون مشروع الابتعاث مشروعًا مُستدامًا، بحيث لا يكون مجرد طفرة تحديثية مرتبطة بالطفرة الاقتصادية، لا بدّ أن يتمّ تخصيص مبالغ مالية للاستثمار في مشاريع يرجع ريعها لدعم مشروع الابتعاث تحديدًا، بيحث تكون وقفًا خاصًا بهذا المجال. فنحن إذا أردنا أن يكون أثر الابتعاث عميقًا؛ فلا بدّ أن يكون متواصلًا، وأن نتجاوز بتخطيطنا لهذا المشروع مستوى السنوات المعدودة إلى مستوى العقود والأجيال.

إذا كان لدينا الآن أكثر من مئة وخمسين ألف مبتعث، فلا بدّ أن نطمح في أن نتجاوز عدد المليون في حدود سنة 2025 م، على الأقل. أعرف أنه رقم طموح، ولكن لا شك أن مثل هذا الرقم هو الرقم المعقول (القادر على إحداث التغيير الحقيقي) في بلد يُتوقع أن يكون عدد سكانه بعد عشر سنوات في حدود الثلاثين مليونًا أو أقل قليلًا.

3 ـ تزويد الطلاب في الخارج ببرامج ثقافية (ذات طابع ثقافي عام، وليس علمي تخصصي) تمتلك القدرة على تعزيز روح الانفتاح على المجتمعات التي يعيشون فيها. فوجود كل هؤلاء الشباب هناك، في مثل هذا الفترة المتميزة بالتوق المعرفي والحياتي، لا شك أنها فرصة استثنائية، حيث يمكن وضعهم في سياق التواصل مع شتى التيارات الفكرية، مدعّمين بكل ما يشجعهم على تجاوز حدود السطح في مقاربة حضارة الآخر؛ ليتعايشوا معها لا على مستوى العقل الواعي فحسب، وإنما على ما هو أعمق، أقصد: على مستوى العقل اللاواعي، وتجاوزًا إلى مستويات الروحي. وفي هذا المضمار، لا بأس من توظيف عرب المهجر ـ مرحليًا ـ كإحدى قنوات التواصل الثقافي/الحضاري، والتي يمتلك بعضها تجربة ثرية في هذا المجال.

4 ـ مقابل ذلك، ليس من اللائق معرفيًا وتربويًا المبالغة في محاولة احتواء الطالب في غربته. صحيح أن تعزيز روح الانتماء ضروري، ولكن ليس بهذه الصورة البدائية التي تبدو وكأنها محاولة شدّ الطالب ـ قسرًا ـ إلى بيئته الأم. فهو ما خرج وتجاوز محيطه التقليدي ليجد نفسه مشدودًا إليه حتى في أشدّ لحظات حياته إضاءة وتحررًا واكتشافًا للذات.

كثير من الأندية الطلابية تمارس ـ وباجتهادات خاصة ـ دورًا رجعيًا في بلاد الغربة؛ حتى إن بعضها ـ وفي مفارقة غريبة ـ يحاول إنتاج الزمن الغفوي هناك؛ في الوقت الذي يتآكل فيه هنا. بل لقد ذكر لي كثير من المبتعثين أن بعض الأندية تستدعي بعض الدعاة من هنا؛ وتركز على نوعية محددة، بما في ذلك التكفيري الذي صرّح ـ مؤخرًا ـ بتبرئة تنظيم القاعدة من التكفير، ومن التساهل في الدماء، مترحمًا على شيطان الإرهاب الأكبر، بعد أن وضعه في قائمة الشيوخ؛ فقال: الشيخ أسامة!.

حقيقة إلى الآن، لا أستطيع أن أتفهّم الهدف الكامن في أن تلاحق طلابًا كانوا غارقين ـ بحكم البيئة ـ في المستنقع الغفوي إلى أن تجاوزوا العشرين، وبمثل هؤلاء الذي يشدونهم بكل خيوط الجهل والغباء والتخلّف المُروّع والتزمت المرضي، بل والتطرف الصريح إلى الوراء. إننا لم ننفق المليارات

لنعيد إنتاج الجهل المركب والانغلاق المقيت هناك، ففي كل بلد من بلاد الغربة يوجد من الدعاة التقاة المنفتحين، والمتوفرّين على روح ليبرالية حقيقة ما يمكن أن يغني عن مثل هذا الخطاب الغفوي الآسن، بل هذا الخطاب المسموم الذي لا تزال بقايا آثاره المدمرة تعمل فينا، والتي لم يكن الابتعاث ـ في أحد وجوهه ـ إلا محاولة استشفاء من عقابيل هذا الداء.

لهذا السبب، أرى أن يكون لوزارة التعليم العالي دور في وضع الخطط العامة لأنشطة هذه الأندية، وأن تكون المرتكزات التنويرية ثوابت لا يجوز القفز عليها بأي مبرر كان؛ لأن مشروع الابتعاث ذاته هو مشروع تنويري في الأساس؛ فلا يجوز أن يلحق بالمشروع ما يتسبب في تجريده من هويته التنويرية؛ وإلا كنا كمن يعبث بنفسه، أو يخادعها في أحسن الأحوال.

5 ـ يلاحظ في البرنامج أنه يركّز ـ إلى درجة وضع الشروط الصريحة ـ على العلوم التجريبية والتخصصات التطبيقية؛ بدعوى حاجة سوق العمل إليها، وأنه ـ في المقابل ـ متحفظ على الابتعاث في مجال العلوم الإنسانية. ولا شك أن هذا يكاد يكون عيبًا جوهريًا في البرنامج؛ لأن حاجتنا الماسة إلى العلوم التجريبية والتطبيقية لا تتنافى ـ بل تتعاضد ـ مع حاجتنا إلى شتى أنواع العلوم الإنسانية، بما فيها العلوم المتعلقة بالفنون.

إن العلوم التجريبية رغم أهميتها تبقى علومًا جزئية تتعاطى مع المادة، أو مع الإنسان في حدود وجوده المادي. بينما العلوم الإنسانية هي علوم عقلية ذات طابع كُلّي، وتصوراتها ـ على وجه العموم ـ شمولية. فهي الأقدر ـ من هذه الناحية ـ على بلورة التصوّرات الذهنية العميقة التي تحدد المعالم الرئيسية لنمط التحديث الأبعد أثرًا والأكثر نجاعة؛ من حيث ارتباطه بالحضارة كمشروع يتغيّا الإنسان.

إن الفقر المدقع في التخصصات الفلسفية ليس له أي مبرر، بل هو فضيحة معرفية وحضارية في آن. ولهذا لا بدّ من تدارك هذا الوضع المأساوي بأسرع وقت ممكن، وبمستوى من الكثافة يُعوّض هذا النقص التاريخي. ولا شك أن في برنامج الابتعاث فرصة لا تعوض لتخريج متخصصين في هذا

المجال؛ بداية من انتقاء مدروس لعناصر من التخصصات المقاربة أو المتقاطعة مع الشأن الفلسفي، وانتهاء بفتح أقسام متخصصة للفلسفة في جامعاتنا؛ حتى لا تكون جامعاتنا استثناء يشوه وجهنا الحضاري الذي نطمح أن نكون عليه في قادم الأيام.

وكما هو الحال في التخصص الفلسفي، يجب أن يكون للآداب والعلوم اللغوية والعلوم الاجتماعية والفنون نصيب مفروض، نصيب لا يخضع لحسابات سوق العمل في حدودها الضيقة؛ إذ إن هذه التخصصات تُمثّل استثمارًا مستدامًا في العقل. وكلنا نعلم أن الأثر العقلي العميق الذي تركه طه حسين ـ مثلًا ـ على العقل العربي ككل، وليس على العقل المصري فقط، يتجاوز ما أحدثه الآلاف من المتخصصين في العلوم الجزئية التطبيقة. فنظرتنا يجب أن تكون أشمل، وتصورنا للحضارة يجب أن يتجاوز طموحنا الساذج في إعادة إنتاج المنتج التقني، أو التوفر على حدود الاكتفاء في مجالات تطبيقية محددة، إذ هي ـ رغم أهميتها الحاسمة، بل والمصيرية في بعض الأحيان ـ لا تصنع ـ إلا في مستويات محدودة ـ وعي الإنسان.

أخيرًا، لا بدّ أن ندرك أهمية هذا المشروع الذي بين أيدينا، هذا المشروع الذي يفتح آمالنا على عالم بلاحدود؛ لأنه هو المشروع الذي يَعِدُ بنتائج مضمونة على المدى القريب والبعيد. بل إنه المشروع الذي تلغي إيجابياتُه سلبيات المشاريع الأخرى. ولا أفشي سرًّا إذا قلت: إنني كلما وقعت فريسة الإحباط نتيجة تعثر كثير من المشاريع التنموية، وكلما خنقني اليأس من إصلاح كثير من السلوكيات العامة والخاصة؛ تذكرت مشروع الابتعاث، تذكرت هذا المشروع الأمل؛ فانبعث فيّ الأمل في غد أفضل، إذ إن مخرجات هذا المشروع هي التي ستصوغ العقل الجمعي الذي سيكون ضميرًا عامًّا يمنع معظم ما نُعانيه ونُعاينه من مُسببات اليأس والإحباط.

الفصل الرابع:

مأزق السلفية... مسائل أصولية في الجدل التنويري

4 ـ 1 ـ اختيارات (الأحوط) ومشروعية التطرف الديني

يرى كثير من دارسي خطاب التطرف والإرهاب أن من أشدّ المعوقات التي تعترض طريق خطاب الاعتدال ـ في سياق سعيه الحثيث لمحاصرة الذهنية المتطرفة ـ، هي حقيقة أن السلفيين المتطرفين لا يعون ـ ولو بأدنى درجات الوعي ـ إنهم متطرفون!. السلفيون المتطرفون يرون أنفسهم مجرد فئة مؤمنة ملتزمة بحرفية التشريع، وليسوا فئة ضآلة كما يراهم الجميع من خارج دائرتهم الضيقة التي تؤطر داخلها إلا أقل القليل من المسلمين. هم ـ في نظر أنفسهم ـ تُقاة ملتزمون بالدين الحق، بالمنهج (الصحيح!) و(الصافي!) يُنفذون إرادة الله، أما غيرهم فمفرطون منحرفون.

إنهم، وعن يقين غبي يُقارب تخوم البله، يقين آتٍ من عطب العقل وليس من مُعاناة طويلة في البحث والتَّعقّل؛ يتصوّرون أن غيرهم في ضلال مبين؛ بينما هم وحدهم ـ كما يُصنّفون أنفسهم ـ أهل الاعتدال الوسطي الذي يُمثّل حقيقة الدين الصحيح.

هذه هي طبيعة التطرف، وهذه هي طبيعة وعي المتطرفين. لا يستطيع المتطرف أن يعي تطرفه؛ لأن تطرفه يُحيل مظاهر التطرف إلى جزء من عدسة الرؤية التي ستتعطل في معاينة التطرف تحديدًا. حتى غلاة الخوارج من الأزارقة الذين كانوا يرون جواز قتل المخالف لهم، حتى من النساء والأطفال، ورغم أنهم كانوا قلة قليلة، وفي بيئة محدودة، ورغم أن علماء المسلمين وقفوا ضد

مقولاتهم الدموية، إلا أنهم كانوا يرون ـ بيقين راسخ ـ أنهم (معتدلون وسطيّون)، لا يريدون أكثر من تطبيق صحيح الدين!.

لن يستطيع المتطرف أن يرى نفسه متلبسًا بجريمة التطرف؛ إلا عندما تضعه أمام سؤال من نوع: من هم المتشدّدون إذا كان هو معتدلًا!. لكن هذا السؤال لا يطرح، بل يطرح السؤال الآخر ـ كبديل عنه ـ: مَنْ هم الملتزمون بالشريعة سوانا؟، من يتمثّل صحيح الإسلام غيرنا؟، هل ثمة من أحد على (التوحيد الخالص) إلا نحن؟..الخ الأسئلة الجهنمية التي تتغيّا مباركة التبديع والتكفير للجميع، أي لجميع المخالفين. وبهذا يتمّ تأكيد وترسيخ أن التطرف ـ وحده ـ هو التديّن المشروع، وأن لا إسلام إلا إسلام الخوارج التكفيريين. ولا شك أن هذا هو المنطوق الضمني لمنطق المتطرفين الذين يرون أن مشروعهم الديني هو ـ وحده ـ المشروع!.

حيث يسود خطاب التشدد في بيئتنا السلفية التقليدية، نرى المتطرفين لا يخجلون من تطرفهم؛ لأنهم لا يرون تطرفهم ـ في هذا السياق المتعاطف مع التشدد ـ تطرفًا، بل يرونه استقامة واعتدالًا. المتطرفون لدينا يحكمون لأنفسهم بالاعتدال؛ بينما لو استعرضت العالم الإسلامي كله، وسألت علماءه وعوامّه عن المتطرفين أو عن المتشددين ومن يُمثّلهم في الواقع؛ لأشاروا ـ دون تردد ـ إلى مُمثلي اختيارات فقهيات (الأحوط) لدينا. هؤلاء (الأحوطيون) باعتراف الجميع، يُمثّلون ويتمثّلون أقسى أنواع الفقهيات تشددًا على الإطلاق، سواء امتداد تاريخ الإسلام الطويل، أو على امتداد فضاءات الجغرافيا الآن؛ فضلًا عن تشددهم الصاخب في العقائديات التي يُكفّرون بواسطتها كل من يختلف معهم ولو في تفريعٍ على تفريعٍ من هوامش تفاصيل التفاصيل!.

لا ينخدع إلا (جاهل) أو (مستحكم الغباء) بما يبديه السلفيون المتطرفون من دعاوى محاربة التطرف والإرهاب. السلفوين يجودون ـ أحيانًا ـ علينا بنقدهم النظري للتطرف والغلو، ويُبالغون في تبشيع مذهب الخوارج. لكنهم لا يحدّدون من يقصدون، كما لا يحدّدون المفردات التي ينتقدونها إلا على وجه العموم. نقدهم للتطرف هو نقد نظري وعام ودعائي، والمفردات غير محددة

أيضًا، وإذا حُددّت، فلا يصلون بها إلى أصولها الراسخة عند منظريها الكبار (سدنة التقليدية) بل هم يباركونها ويُبررّونها عند هؤلاء السدنة التاريخيين، بينما ينكرونها عندما تكون مُتمثّلة في سلوك الأتباع المُريدين الذي يعرّون بسلوكياتهم طبيعة التطرف في هذا الخطاب.

المتطرفون ينتقدون التطرف، لكن، لا عن قناعة بخطأ وخطورة التطرف، وإنما لمجرد نفي الشبهة وإعلان البراءة، وكجزء من المناورة التكتيكية التي لا يريدون بها القضاء على خطاب التطرف، وإنما يريدون بها الحفاظ على خطاب التطرف من أن يعاني الضمور والانحسار نتيجة النفور المجتمعي من عنفه المتصاعد. ما يقدمونه ليس أكثر من خدمة تاريخية لخطاب التطرف الإرهابي، خاصة في ظلّ الظروف الصعبة التي يتعرّض لها على أكثر من صعيد. المتطرفون ينتقدون ـ نظريًا ـ التطرف، ولو تمّ تنزيل نقدهم للتطرف على الواقع لكانوا ـ هم ـ أول المتهمين، وأبرز المُدانين.

بعد أن تمّ فضح الخطاب العقائدي للمتطرفين، من حيث كونه ليس إلا ترسانة ملتهبة بمقولات التبديع والتكفير لكل المخالفين من المسلمين، وبعد أن أصبح الوعي العام لديه توجس كبير من كل منحى تكفيري، وبعد أن بدأ يستشري التشكك بكل واعظ سلفي مكفراتي، وبعد أن أصبح الجهر بالتكفير يقود صاحبه إلى نفق الملاحقات القانونية في أكثر من بلد؛ بوصفه من أشدّ صور الاعتداء المعنوي على الأفراد وعلى الجماعات، عمد المتطرفون إلى التترس بالفقهيات الأحوطية، عمدوا إلى محاولة ترسيخ التشدد الفقهي كـ (بديل مؤقت) للتشدّد العقائدي الذي لا بدّ أن ينتهي بالتكفير إذا ما طرحوا مقدماته التي يعتمدونها في منظومتهم العقائدية. أصبحت الفقهيات المتشددة (الأحوطيات) هي الهوية المعلنة لخطاب التطرف والإرهاب المتراجع بفعل الاضطرار الظرفي. كما أصبح التمسك بالاختيارات الأحوطية المتشددة في الفرعيات الفقهية، هو السلوك الذي يُعلن به المتطرف السلفي عن صادق انتمائه لتيار المتطرفين.

هذا الانتقال من فضاء التكفير العقائدي إلى فضاء التشدد الفقهي، هو انتقال يسير، لا يحتاج المتطرفون فيه إلى ابتداع هذه الفقهيات المتشددة

(الأحوطية) ولا إلى استحضارها من بعيد، بل يكفي مجرد الرجوع إلى نتاج التقليدية في تاريخها القريب؛ كي يتوفر لهم مشروع كبير متخم بـ (الأحوطيات) الفقهية التي يُذعن البسطاء بذعر شديد لأسواط الترهيب التي تتخللها، والتي تُلهب وجدانهم الذي لم يعتد التفاعل إلا مع إيقاعها النشاز.

إن هذه الفقهيات التي يجري الآن الاحتشاد لترسيخها كهوية للتطرف، كان قد تمّ تجاوزها من قريب، خاصة بعد الانفتاح الإعلامي القسري الذي فتح آفاق العقول على اختيارات فقهية لم تكن التقليدية تسمح باستحضارها كاختيارات منافسة لخياراتها. فقهيات التشدد كان قد تمّ تجاوزها؛ عندما اكتشف كثير من الناس أنهم قد تمّ خداعهم لزمن طويل، بل واستغفالهم، وأنهم قُيّدوا باختيارات التشدد الغالي. بل لقد اكتشفوا ما هو أفظع، اكتشفوا تواضع المستوى العلمي عند سدنة التقليدية (علماء السلفية)، وأدركوا أن هؤلاء السدنة الجهلة ليسوا - في أحسن أحوالهم - أكثر من حفظة فقهيات أثرية محدودة جدًّا، فقهيات ضيقة الأفق، اختاروها من تراث فقهاء نقليين محدودين عددًا، بينما - في المقابل - كان لجماهير العلماء الشرعيين ولعموم المسلمين خيارات أخرى، هي أكثر رواية، وأعمق دراية، وأوسع أفقًا في جدليتها مع الواقع، أي إن لعموم المسلمين خيارات هي الأصوب حكمًا، ولكن، كان وعي التقليدية عاجزًا عن استيعابها بأدلتها ذات المنحى التوافقي المعقد في سياق تواشجية النقلي والعقلي، ومن ثمَّ، كان هذا الوعي الكسيح عاجزًا عن تمثّلها كجزء من التراث الفقهي المقبول على مستوى ما هو جائز عمليًّا.

لقد سقط منطق التقليديين، وتهاوت عروش استدلالاتهم النقلية التي كانوا يحاصرون بها عواطف الجماهير. اكتشفت الجماهير أن منطق الاستدلال - على اختلاف صوره - يتسق مع الرؤية التي يتبناها غير التقليديين، بل وإن التراث النقلي الأثري يُرجّح اختيارات التيار المقابل للتقليديين المتشدّدين، وإن التقليديين لا يستحضرون - جهلًا أو قصدَ تدليسٍ - إلا ما يتفق مع توجهاتهم المتشددة المتطرفة، وإن الأدلة المخالفة يتمّ حجبها؛ حتى لا تتزعزع بنية التطرف، مع أن هذا الحجب هو نوع من التدليس الصريح، الذي هو طمس لإحدى تجليات الحقيقة الدينية. إن المتطرفين بمثل هذا الحجب لكثير من

المنقول المخالف لتوجهاتهم المتطرفة، يمارسون خيانة صريحة في البلاغ، بل وتعديلًا ـ غير خافٍ ـ للشريعة؛ بدعوى التعقيب عليها، وكأنهم أغير عليها من صاحب الرسالة، المصدر الأول للتشريع.

هذا المنطق التطرفي المُعقّب على الشريعة خطير في مضمونه. ولو أننا طبقنا منطق المتطرف عليه؛ لرأينا أنه بحجبه كثيرًا من النصوص التي تخالف توجهه المتطرف، قد حكم بالنقص على الشريعة، وأنه ـ بحجبه لنصوص التيسير خاصة ـ يريد إكمال الناقص منها!؛ لأن الشريعة بنصوصها التيسيرية غير كاملة في نظره، إذ هي لا تتفق معه في الجنوح إلى رؤيته في التعسير. إن المتطرف لو رأى نفسه على هذه الصورة؛ لحكم على نفسه بالكفر، وأخرج نفسه من ملة الإسلام. بل إن التهم التي وجهها المتطرفون إلى مُستحضري نصوص جواز الاختلاط مثلًا، هي تُهم مُوجّهة من قبلهم إلى الشريعة ذاتها وإلى صاحب الشريعة؛ ما دام أنهم لا ينفون صحة النقل، وإنما يكتفون بالتأويل أو التخصيص. وما داموا يرون النقل صحيحًا، فأي اتهام غير أخلاقي لمن يجيز إحدى صور الاختلاط المنقول لمجرد إجازة هذه الصورة، هو اتهام مباشر وصريح للشريعة المعصومة ذاتها؛ لأن قبولهم صحة النقل، يعني ـ بالضرورة ـ أن المنقول أصبح جزءًا معتمدًا في الشريعة. فهم، إما أن ينفوا صحة النقل من الأساس (ولا يستطيعون؛ لأنه لا يتمّ إلا بالطعن في أسس وقواعد المنظومة النقلية، وستنتفي حينئذٍ نصوص أخرى لا يحتملون نفيها!) وإما أن يقبلوا بالصورة المنقولة وبما يماثلها من صور يرونها لا تليق!.

صحيح أن لهم حق التحفظ عليها؛ بإجراء بعض الممارسات العقلية التي لا بدّ أن يصرحوا أنها خيارات معقولة، أي مُتأوّلة، لا خيارات منقولة. لكن ليس لهم حق السخرية والاستهزاء بذات الصورة المنقولة التي يعتقدون صحتها، كما ليس لهم حق السخرية بما يطابقها في الواقع الراهن. عليهم أن يكونوا متسقين منطقيًا في الموقف من (كل صور!) الاستهزاء بشيء من الشريعة. إنهم ـ مثلًا ـ يُكفّرون من يستهزئ بالحجاب المشروع الذي وردت بعض صُوره في صحيح المنقول، ولكنهم لا يُكفّرون من يستهزئ ببعض صور الاختلاط المشروع الذي وردت بعض صوره في صحيح المنقول، بل يرونه استهزاء مشروعًا!. عليهم أن يجيبوا صراحة: لماذا الاستهزاء هنا بصورة منقولة

يصبح كفرًا؛ ما دام أنها صورة تدعم التحريم، بينما الاستهزاء بصورة تدعم التحليل هو استهزاء جائز، بل وعمل مشروع؟. أليس هذا دليلًا على أن التعصب التقليدي ليس تعصبًا للشريعة كما هي في الأصل، ليس تعصبًا للنصوص الإلهية المقدسة، بل هو ـ في الحقيقة ـ مجرد تعصب للتطرف الخوارجي المُتَمثّل في الرؤية السلفية المتشددة، مجرد تعصب للآراء والنقولات المذهبية التي يرونها تدعم الرؤية المتطرفة، بينما النصوص الأخرى منتهكة الجناب، يُبيحون لأنفسهم أن يُمارسوا عليها كل صور الاعتراض (وهم يُقررّون عقائديًا أن الاعتراض على أي شيء من الشريعة الثابتة كفر صريح) بل إنهم يمارسون عليها كل صور الاستهزاء الصريح.

لقد أصبح من الواضح هنا أن هناك تقسيمًا متعسفًا للشريعة عند هؤلاء، بحيث تنقسم النصوص المقدسة إلى: نصوص وأحكام لا يجوز الاستهزاء بها، ونصوص وأحكام يجوز الاستهزاء بها. يجري هذا العبث دون أي إحساس بالذنب، إذ من الواضح أن المهم هو ترسيخ اختيارات الأحوط بأي ثمن، ولو ببتر جزء من الشريعة، بل ولو بتعريض جزء من الشريعة للتندر والسخرية من قبل تيار المتطرفين. إن كل هذا يجري بوعي لما سيؤول إليه شيوع فقهيات الأحوط في المجتمع من ترسيخ للوعي المتطرف. الهدف النهائي من هذه (الأحوطيات) واضح لمن يبحث متتاليات الفكرة. فالمتطرفون يعون أن شيوعها وتجذرها في الواقع، هو الممهد للقبول بـ (مشروعية التطرف الديني) في الفضاء المجتمعي العام.

4 ـ 2 ـ الاختلاط والاحتياط والنص.. تهافت التأويل السلفي:

4 ـ 2 ـ 1 ـ الاختلاط والاحتياط.. مقولات التقليد والفقه الجديد!

إلى الآن؛ لم يفهم كثير من السلفيين، أو هم لا يريدون أن يفهموا، أن كل مسألة شرعية لم تحسمها النصوص القطعية الكبرى المُحتضَنة ـ تأويلًا ـ بتواتر عملي، فلن يتمّ نفي الخلاف فيها أبدًا، وستبقى ميدانًا واسعًا وأبديًا للصراع الفقهي والفكري، وستكون الخيارات فيها مُوجّهة بإيحاءات من خارج النص الموروث. أي إن كل مسألة كهذه، كانت وستبقى، مسألة ليست نصوصية

في حقيقتها، وإنما هي مسألة ما وراء نصية: عقلية واجتماعية ونفسية، مسألة خاضعة لتطورات الوعي ولتحولات الاجتماعي وللطابع النفسي الخاص بمتناوليها. وتبعًا لهذا؛ ستكون النصوص المختلف فيها وعليها مجرد مواد أولية قابلة للتوظيف في شتى الاتجاهات، وليس لها أي دور أساسي في حسم اختلافات الرؤى والمقولات، بل ستكون من دعائم اللاحسم، أي ستكون وقودًا للصراع التاريخي بين مقدسي هذه النصوص.

في ظني أن هذه مسألة واضحة جدًّا. لكن الغريب أن إخواننا المتشددين يغالطون في هذه الحقيقة كثيرًا، إذ يزعمون ـ كذبًا ـ أن النصوص حسمت المسألة لصالح رؤيتهم الخاصة المتشددة في كل اختيار يلتزمونه. إنهم يتعمّدون وضع النصوص (التي يتوهمونها تؤيد رؤيتهم) في سياق المُحكم، بينما يضعون كل النصوص التي تخالف رؤيتهم في سياق المتشابه. وهذا منهج عام للتشدد الديني، يبدأ من حيث التشدد الفقهي في الفروع والتفاصيل، ويستمر في تصاعده، إلى أن ينتهي بالتشدد التكفيري العقائدي المعروف لدى الخوارج. فالخوارج يعرفون جيّدًا، وربما أكثر من غيرهم، أن هناك نصوصًا تتعارض صراحة مع رؤيتهم، ولكنهم ينفونها، إما ثبوتًا أو تأويلًا، أو أنهم يردونها بزعم أنها من المتشابه الذي يرد إلى المحكم، وأن رؤيتهم الأحادية هي ـ بالضرورة ـ الرؤية المنتمية إلى محكمات الشريعة وأصولها الخالدة.

لا أقصد هنا وصم إخواننا المتشددين في هذه المسألة الفرعية الهامشية (مسألة الاختلاط) بالانتماء إلى فكر الخوارج التكفيريين. الأمر ليس كذلك، هم مجرد وُعّاظ تقليديين متشددين في الفقهيات على منهج معروف في هذا التيار، وهو منهج: الإفتاء الدائم بالأحوط والأعسر. وهم لا يتعمدون هذا واعين به، وإنما يقودهم إلى هذا الأفق الضيق تدنّي التطور العقلي لديهم، وطبيعة المعارف ونوعيتها، وظروف النشأة الاجتماعية، والظرف النفسي الخاص..الخ مكونات البيئة الحاضنة. وعلى هذا، فالمسألة ليست أكثر من خلاف فقهي فرعي بسيط جدًّا، وهو خلاف طبيعي، خلاف لا ينبني ـ ولا يجوز أن ينبني ـ عليه حكم بالضلال أو الكفر. طبعًا، أستثني من عدم القصد هنا ذاك الذي تطرف في المسألة إلى درجة أن اتهم كل من أجاز الاختلاط

بمعارضة أحكام الإسلام، بل وربما اتهمه بالنفاق صراحة، وأنه من المحاربين للدين الصحيح!. هذا المتطرف، لا شك أنه يُمارس التكفير صراحة أو تلميحًا، أي إنه من الخوارج التكفيريين الصرحاء الذين يمتهنون تكفير المسلمين المخالفين لهم ولو في بعض الأحكام.

وبما أن مسألة الاختلاط ليست نصوصية كما يدّعي القائلون بـ (الأحوط)، بل هي ـ كما اتضح ـ مسألة يؤثر فيها تطور العقل، وتنوع مصادر المعرفة، والتحولات الاجتماعية، فإن التطور التاريخي للمجتمعات كفيل بإجراء تغيرات على كل هذه الأبعاد. الزمن لم ولن يتوقف عن تطوراته المذهلة التي ستُغيّر العقولَ وستُجري كثيرًا من التحولات الاجتماعية غير المتوقعة. والمعرفة المتنوعة غير التقليدية ستحاصر معارف التقليديين المُحنّطة حتى تضطرها إلى الانزواء بعيدًا عن حراك المجتمع. وحينئذٍ، سترى الأغلبية الساحقة من جماهير هؤلاء الذين يختارون مبدأ: الإفتاء بالأحوط، الآن، يفتون بالأيسر الأصوب عما قريب. وكما كانوا قبل خمسة عقود يُفتون بتحريم تعليم البنات؛ من باب الإفتاء بالأحوط، ومن باب سدّ الذرائع، ثم تنافسوا بشراسة على إدراج بناتهم في سلك التعليم النظامي (العائد بالوظائف المجزية ماديًا ومعنويًا!) وتعجّبوا من حماقتهم التاريخية التي لا زالت محل سخرية؛ ستراهم، بعد أمد ليس بالطويل، يعجبون من تاريخهم (واقعهم الراهن)، وسيعتذرون ـ بعد لأي ـ بأن النصوص لم تتغير، وإنما المسألة باختصار: فهم عصراني جديد، مقابل: فهم تقليدي قديم!.

هذا ما سيحدث حتمًا، وهو سيناريو كوميدي بائس يتكرر باستمرار مع كل نقاط التحول التي تشكل مفاصل في حركة التطور التاريخي. طبعًا، ستبقى قلة قليلة شاذة رافضة للتحول، قلة معزولة تتشبث بآرائها، كما هو اليوم حال غُلاة الغلاة من الخوارج التكفيريين، مِن مَن يمنع بناته من الالتحاق بالتعليم. لكنهم، أي القلة القلية الشاذة، سيكونون حينئذٍ محل استهجان واستغراب، وسينظر إليهم المجتمع بوصفهم طرائف وغرائب شاذة، يلهو بحكاياتها الغرائبية في أحاديث الصباح والمساء.

إن ما يحدث في هذه السنوات القليلة، يُمثّل بداية النهاية للآراء

المتشددة التي تأخذ بمبدأ الاحتياط (الإفتاء بالأحوط) وتتجاهل المقاصد الكبرى للتشريع. بل لقد رافق هذا أو سبقه توجهات علمية تحاول مقاربة إشكاليات تكوّن التراث، وتتعمد الغوص في ثنايا تلك النزاعات التاريخية التي رافقت عصر التدوين. ولا شك أن الاكتشافات ـ التي تحققت إلى الآن في هذا الشأن ـ أضاءت كثيرًا من العتمات، وفضحت كثيرًا من التصوّرات الجاهزة، وجعلت كثيرين يفيقون من سباتهم العميق. ولا شك أن نتائج هذه البحوث ستجري كثير من المتغيرات على المنظومة الفقهية في الأصول قبل الفروع، ومن المحتمل أنها ستحطم كثيرًا من التخندقات المذهبية والطوائفية إلى حدّ كبير.

ربما يكون المتشددون هم أول من بدأ يدرك إلى أين ستنتهي بهم تلك التحولات، لأن إدراك المضطر المتألم الذي يرى التغيرات صادمة لوعيه، أعمق من إدراك الذي تمرّ عليه التغيرات والتحولات كبدهيات طبيعية لا تمارس أي تحد حقيقي لوعيه العام. فإلى عهد قريب، كان المتشددون ينادون بتحريم الاختلاط بكل صوره دون تفريق، وكانوا بوحي من مشروعهم الإيديولوجي الخاص، يتقدّمون بمشاريع عملية لملاحقة مظاهر الاختلاط الطبيعي داخل المجتمع، سواء كان ذلك في الميادين الصحية أو في الأسواق أو في المطارات، بل إن بعضهم تقدّم بمشاريع تفصيلية لمنع الاختلاط حتى داخل الحرم المكي، وكانت بعض تفاصيلها تُقدّم بعض الاقتراحات لـ (تنظيم) عملية الطواف، حتى لا يكون ثمة (اختلاط!) بين الطائفين!.

اليوم يدرك المتشددون أن التركيز على مثل هذا الطرح وبهذه الصورة المتطرفة سيُفقدهم القضية من أساسها. وعلى مبدأ (عصفور في اليد خير من عشرة على الشجرة) أخذ المتشددون يتراجعون إلى الخطوط التي يعتقدون أنها يمكن أن تكون محل إجماع المجتمع المحافظ، ولو إلى أمد قريب. بدأ المتشددون يعترفون أن مسألة الاختلاط مسألة خلافية، ويُصرّحون بأنهم لا يطلبون من مخالفيهم المُجيزين للاختلاط، أكثر من حقهم في الاختلاف!، وتبرّعوا فاعترفوا أن نصوص مُجيزي الاختلاط صحيحة، ولكنها من المتشابهات (لاحظ كيف يثبتون النصوص وينفونها في الوقت نفسه؛ لأنهم لا

يستطيعون الطعن في صحة نقلها، وإلا كان ذلك انقلابًا على المنظومة الأثرية كلها)، وأن نصوصهم مع هذا أوثق وأحكم. وعندما تكاثفت النصوص عليهم، وتمّت مُحاجتهم بها، إضافة إلى محاجتهم بالطبيعي من حياة الناس أيضًا، اخترعوا مصطلحي: (الاختلاط العارض) و(الاختلاط المقصود)، وهما مصطلحان مستحدثان، تمّ سبكهما؛ ليتمّ إحالة النصوص المجيزة للاختلاط إلى دائرة: (الاختلاط العارض ـ المُباح)، بينما يتمّ وضع كل صور الاختلاط التي يعترضون عليها في دائرة: (الاختلاط المقصود ـ المحرّم).

إن هذا التفريق الذي يبدو واضح الافتعال من خلال تكلّف استحداث المصطلحين السابقين، لا يعكس واقع مرونة ظرفية حادثة في الوعي التقليدي؛ بقدر ما يعكس حقيقة شعوره الحاد بعمق أزمته مع الواقع. واضح أن مصطلح (الاختلاط العارض) هو مجرد سلّة صنعها المتشددون ليضعوا فيها ما لا يتوافق معهم من النصوص المجيزة للاختلاط. ومع أن هذا نوع من الهروب المذعور من الحقيقة، إلا أنه يشير إلى حالة الارتباك العام الملازم للوعي التقليدي، وذلك عندما يجد نفسه فصيلًا أو تيارًا من جملة فصائل وتيارات، بحيث لا يستطيع الدفاع عن نفسه إلا بالحوار عبر الكلمات، لا بقوة القهر السلطاني الذي طالما تحالف معه السلفيون.

الخطاب السلفي التقليدي يستأسد ويظهر شجاعًا قويًّا واثقًا من نفسه، فقط، عندما يكون وحيدًا في الساحة، عندما يملك القدرة على إصمات الآخرين بالقمع لا بالحجج العلمية، يستأسد عندما يمتلك كل الفُرَص للكلام، ولا يسمح لغيره بالردّ عليه ولو ببضع كلمات. فهو كما يقول المتنبي:

وإذا ما خلا الجبانُ بأرضٍ طلب الطعن وحده والنِّزَالا

إن مصطلح (الاختلاط العارض) الذي ابتدعه المتشددون، مصطلح لم يصنع عن قناعة حقيقية به، بل لمجرد التترس به في معركة النصوص الدائرة، بدليل أن الذين صنعوه يحتجون على خصومهم بنصوص تُحرم حتى الاختلاط العارض في الطريق. إذن، هو مصطلح احتيالي مرحلي. والاحتيال يتضح بمجرد ملاحظتنا أن النصوص التي يستعرضونها لتأييد رؤيتهم لا تعضد رؤيتهم إلا بالتأويل الخاص بهم، أي إن مجرد قراءة نقدية فاحصة لهذه النصوص التي

يتخيّلون أنها تؤيد رؤيتهم في تحريم الاختلاط، تكشف أنها ـ بذاتها ـ تُؤيد إباحة الاختلاط. ولهذا، رأى المتشددون أنه لا مخرج لهم من أسر النصوص إلا بابتداع حالة مفترضة، هي حالة: الاختلاط العارض.

أيضًا، تحت وقع صراحة النصوص، هناك تراجع آخر، بدأ يظهر في سياق الصوت السلفي التقليدي المتشدد، وكأنه (فقه جديد) يتجاوز حرفية النصوص إلى عقلانية الواقع. إن هذا التراجع يبدو واضحًا فيما نراه من تكرار التشديد على مسألة: التوقيت. أي إن المسألة بدأت تتجاوز الحيز النصوصي الذي لم يكن يجرؤ أحد من السلفيين التقليديين على تجاوزه، لتدخل في مسائل التقدير العقلي. إن مقولة (ليس هذا هو الوقت المناسب لطرح هذه النصوص) مقولة بدأت تتردد كثيرًا. ولا يريد بها التقليديون إلا إسكات المختلفين بالاحتكام إلى الواقع بدل الاحتكام إلى النصوص. بدأ التقليديون (وانظر حجم التحول الكبير الذي يجري عليهم من حيث لا يشعرون) يحسون أن الواقع قد يدعم رؤيتهم المتشددة، بعد أن خذلتهم النصوص، أخذوا يستغيثون بـ (العقل) وبـ (الواقع)، بعد أن وجدوا النصوص تقف مع مخالفيهم. ولا يخفى أن هذا التلون المراوغ أشدّ ما تكون المراوغة، نابع من حقيقة أن المتشدد تقوده ذهنيته المتشددة، وتتحكم في أعماق رؤيته؛ مهما زعم أنه متجرد للنصوص الأولى.

4 ـ 2 ـ 2 ـ مسألة الاختلاط.. ما وراء معركة النصوص

لن تنفك معارك النصوص دائرة ما بقيت الذهنية العامة للمتلقي المحلي مشدودة إلى الشفهي والجزئي والعاطفي، في ظلّ سيطرة مناخ نصوصي نقلي ذي منحى ظاهري غارق في الحرفية منذ أمد طويل، بحيث تتحوّل المعارك الدائرة على وحي إيقاعه إلى معارك جائرة وحائرة، معارك يصعب الخروج منها برؤى كلية (هي بالضرورة عقلية) قادرة على أداء دورها الإيجابي في فضاء الواقع العملي الجديد. ولهذا سيبقى تشرذم الواقع، بل وحيرته؛ ما بقي الوعي متشرذمًا وحائرًا. فتبعثر الواقع واضطرابه إلى درجة الفوضى، هو انعكاس لتكدس الذاكرة الجمعية بالمتناقضات والمتضادات الجزئية التي لم تجد من الأطر الكلية ما يحفظ لها انتظامها/معقولها؛ لتتمكن من الفعل في عالم اليوم، عالم الفعل المعقول.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فنحن إلى الآن، لم نستوعب (والاستيعاب غير المعرفة) حقيقة أن النصوص هي ـ في الوجود المتجسد ـ مجموعة من الإشارات اللغوية الدالة، وأن هذه الإشارات، وخاصة في علاقتها بالمدلول، ليست مستقرة على مدى أربعة عشر قرنًا من التحولات في الواقع، ذلك الواقع الحاضن للجانب الآخر من عناصر الرسالة اللغوية: المدلولات. ربما تكون هذه مرحلة بعيدة، لم يحن الوقت لها بعد. لكن لا يعني هذا عدم الوعي بها وعيًا عامًّا إبان مقاربة النصوص. فـ (المرأة) ـ مثلًا ـ لم تتغيّر كتجسّد لغوي في النص، لم يطرأ عليها أي تغيير، بينما (المرأة التي تتمثل في هذا الكائن الحي) تغيّرت كثيرًا، ولم يبق منها إلا القليل (الجانب الفسيولوجي المجرد من إيحاءات الثقافة).

كل نصّ رمح، وكل نص ترس، والمعركة دائرة منذ كان النص وإلى فناء الإنسان. النص الواحد يستخدمه هذا الفريق وذاك الفريق للاحتراب وللتمترس، أي إنه رمح وترس في آن. ومجموعة النصوص المتكدسة لم تحسم المعركة ولن تحسمها. يستحيل الحسم؛ لأن المسألة أكبر من النصوص، حتى داخل الحقل النصوصي ذاته. الحسم لم يحدث إلا في المسائل الكبرى التي أحكمت فيها النصوص، ووقع الإجماع العملي (ليس إجماع العلماء، بل التطبيق المتوارث عمليًّا عن المُشرّع، والذي هو في الوقت نفسه ضابط تأويلي) عليها من جميع المسلمين الذين يرفعون ـ صراحة ـ هوية الإسلام.

لم يختلف المسلمون ـ بجميع طوائفهم ـ على وجوب أركان الإسلام على المسلم، كما لم يختلفوا على المحرمات الكبرى، من تحريم القتل وشهادة الزور والزنى والظلم...الخ؛ لأنه لا توجد معركة نصوص، أي لا توجد مرويات (هي ـ يقينًا ـ: ظنية، إما في ثبوتها أو في دلالتها) متضاربة ينفتح عليها فضاء التأويل البشري. صحيح أنه وقع الخلاف في حكم من قصّرَ عن العمل ببعض هذه الأركان أو مارس بعض هذه المحرمات. لكن هذا خلاف ثانوي، خلاف لا يمس أصل الحكم، بل هو يثبت هذا الأصل كتقصير أو تجاوز؛ عندما يختلف على ما بعد الحكم بمركزية هذا الأصل اليقيني.

الخطأ الاستراتيجي الذي يقع فيه الخطاب التقليدي، هو اختياره لمسائل

هامشية وخلافية، وترفيعها إلى درجة الثابت الأصلي، ومن ثَمَّ، الاحتشاد لها، بل والسعي الحثيث لوضعها كهوية رمزية تضارع الرمزية التي يضعها المسلمون جميعًا لأركان الإسلام. التقليديون المتشددون عندما يفعلون ذلك بوحي من التشدد، فإنهم يمارسون بناء صروحهم النظرية والتطبيقية بـ (طوب) من تراب. ولهذا سرعان ما يذوب ويتهاوى الصرح كله، بمجرد التعرض لنفحات من الندى، فضلًا عن التعرض لوابل متواصل من الأمطار، فكيف بطوفان العقل الجارف!.

السلفيون التقليديون لا يراهنون في الحقيقة على النصوص، خاصة في مثل هذه المسائل الرمزية؛ حتى وإن بدوا لنا كذلك. التقليديون يدركون ـ وربما أكثر من غيرهم ـ الاضطراب الشديد الذي يرافق هذه النصوص، سواء في مسألة: الضبط النقلي، أو في مسألة: الضبط التأويلي، ويهون تمامًا أن مسائل كهذه لن تُحسم بالمنطق الاستدلالي حتى داخل إطار التقليد السلفي. ولهذا فهم لا يراهنون على حسم المسألة من هذه الزاوية، بل يراهنون على شيء واحد، على: (غباء) الجماهير التي ترخي لهم أسماعها، يراهنون على بقاء ذهنية المتلقي خالية من الأطر العقلية العامة، أقصد: الأطر العقلية التي تجعل المتلقي بعيدًا عن الوقوع فريسة الخطاب الوجداني المتخم بالحشد العشوائي للنصوص، والقائم ـ من خلال النصوص ـ على الترغيب والترهيب؛ كي يتراجع العقل، ويترك المجال واسعًا لعبث اللامعقول.

يمارس التقليديون اليوم سياسية الإرهاب الثقافي ضد من يختلف معهم في مسألة: تحريم الاختلاط، عن طريق التكفير الصريح، أو عن طريق التكفير المتواري خلف الاتهام بالنفاق. التقليديون لا يقصدون إرهاب العلماء والمفكّرين والكتّاب المخالفين لهم؛ عندما يُلقون بهذه التهم عليهم بالمجان. هم يعرفون أن هؤلاء العلماء والمفكّرين واثقون من إيمانهم، ومتأكدين من صوابية اعتدالهم، وأن هذا الهجوم المتطرف عليهم لن يزيدهم إلا قناعة بخطورة خطاب التشدد وخطورة المتشددين. التقليديون المتشددون لا يريدون بهذه التهم الترهيبية إلا إرهاب جماهيرهم المفتقرة لأدنى درجات المعرفة؛ حتى لا تتأثر بـ (نصوص) الخطاب المقابل، خاصة بعد أن حضرت النصوص (الانفتاحية) في المشهد العام.

المتلقي التقليدي (المُتمثّل في الجماهير السلفية الساذجة، التي يتمّ تمزيق عواطفها باللعب بها على سيرك النصوص الظنية ـ نقلًا أو تأويلًا ـ) يقع فريسة الخطاب الوعظي الوجداني الذي يُمهد لفرض قداسته باستحضار النصوص. وهذا المتلقي الساذج المخدوع ليس لديه القدرة على فضح هذا الالتباس، ولا يمتلك مهارة الكشف عن غايات هذا الترهيب. ولهذا، فهو يتصور نفسه منحرفًا عن الدين؛ إن لم يستجب استجابة عمياء لهذا الخطاب التقليدي المتشدد الذي يُقدم نفسه بوصفه المُعبّر الوحيد الصادق عن حقائق هذا الدين.

هذا المتلقي، ونتيجة تغييبه عن أية ممارسة عقلانية أو شبه عقلانية، لا يستطيع طرح أبسط الأسئلة على نفسه أو على خطاب واعظيه. لا يستطيع أن يسأل ـ مثلًا ـ : إذا كان تحريم الاختلاط من حقائق الدين اليقينية التي لا تقبل الاختلاف، فلماذا العالم الإسلامي اليوم (وبصرف النظر عن وقائع الفقهيات التاريخية) بعلمائه ومفكّريه، فضلًا عن عوامه، لا يرى هذا الرأي. إنه يرى أن عدد المسلمين اليوم يتجاوز مليارًا وأربعمائة مليون مسلم، وأن فيهم عشرات الألوف من العلماء وأضعافهم من الدعاة والوعاظ والمفكّرين الإسلاميين، وأن كل هؤلاء لا يرون تحريم ما يُعرف بالاختلاط. بينما يرى أن لدينا مليونان، أو ثلاثة ملايين على الأكثر، محليًا، ومليونان أو أقل، من المتأثّرين بخطاب السلفية التقليدية ـ مبعثرين على امتداد العالم الإسلامي ـ يرون تحريم ما يُسمّى بالاختلاط. أي إن عدد من يرون تحريم الاختلاط من مجموع عدد المسلمين لا يتجاوز خمسة ملايين، أي إن نسبتهم من عدد المسلمين في حدود (3، 0%)، بينما نسبة من يرون جوازه من المسلمين (7، 99%).

إنها مسألة حسابية واضحة، يعرفها الجميع. لكنها رغم وضوحها الشديد، كانت ولا تزال مدفوعة ـ على المستوى الجماهيري المحلي ـ بالنصوص العامة التي لا يتسع عقل المتلقي البسيط لفحص مواطن الاستنباط فيها. كان يُقال لمثل هذا المتلقي المسكين: ليست العبرة بالكثرة، فالحق معك ولو كنت وحدك، وهذه النصوص تحكم لك أنك ومن وافقك في محيطك الصغير على الحق، وأن كل المسلمين على الباطل. وبهذا وأمثاله يتمّ نفي روح التساؤل، فلا يتساءل مثل هذا المتلقي عن سرّ غياب هذه النصوص رواية

ودراية عن الأغلبية الساحقة من المسلمين. بل يعمى، ومن ثم ـ بعد أمد ـ يتعامى!، حتى يصل به الأمر إلى الاعتقاد أن جميع المسلمين الـ (7،99) على الضلال المبين، وأنه ومحيطه السلفي المحدود عددًا، أي الـ (3،0%) على صريح الدين وصحيحه!.

اليوم، وبعد أن تمّ إبراز كثير من النصوص المغيبة، عادت هذه النسبة الحسابية لتعمل عملها في عقول الجماهير. هذه النصوص كانت معروفة لكل من لديه إلمام بالتراث النصوصي، وكان بالإمكان استحضارها في كثير من معارك الرأي. لكن، أهميتها اليوم أنه قد تمّ استحضارها في الآونة الأخيرة على يد بعض ممثلي هذا الخطاب نفسه، بل وتشييعها بقراءة تعتمد على طرائق القراءة المعتمدة داخل هذا الخطاب. وهنا لم تكن المسألة مجرد نصوص تُستحضر بعد فترة تغييب، وإنما رؤية مصاحبة، رؤية تدعم حضور هذه النصوص، بأكثر مما تدعم النصوص حضور الرؤية.

هذا الحضور للنصوص الداعمة لرؤى الانفتاح، وبهذه الصورة وهذا الاتجاه، هو ما أفزع خطاب التقليد، خاصة في جناحه المتطرف، حتى خرج عن تحفظه المرحلي، فجاهر بتهم التفسيق والتبديع، بل ورمى مخالفيه بالنفاق الصريح. هذا الفزع الشديد، يدل على أن المسألة عند جماهير الخطاب التقليدي ستصبح مفتوحة على كثير من الفرضيات التي لن يستطيع سدنة الخطاب التقليدي تحملها. بعد اليوم، حتى المتلقي التقليدي، لن يجد النصّ حاسمًا في هذه المسألة وأمثالها؛ لأن هناك نصوصًا متقابلة، وليست مجرد نصوص مدفوعة في الاتجاه الواحد؛ كما كان يراها من قبل جماهير التقليديين.

عندما تصبح النصوص بإزاء النصوص، والتخمينات بإزاء التخمينات (على الأقل؛ كما يراها التقليدي في هذه المرحلة) لا بدّ أن تحضر المسألة الحسابية السابقة، لا بدّ أن يسأل المتلقي، ولو بأدنى حدود التساؤل المباح: إذا كانت هذه نصوص وهذه نصوص، وهذا تأويل وذاك تأويل، وقد عرف المسلمون كل هذا، فلماذا الأغلبية الساحقة ترى عكس ما أرى أنا وفئتي المحدودة؟. سؤال هو البداية، البداية لعقل بدأ يُطل من كُوّة صغيرة في عقل التقليدي، وستستمر الأسئلة، وستشتعل بها تجاويف العقل المعطل منذ قرون،

وسيطرح على نفسه سؤال التشدد العام، وعن طبيعة التأثر بفكر الخوارج، وإلى أي مدى انتهى!.

ويبقى الشيء الجميل بعد كل هذا، وهو أن العقل إذا بدأ في العمل، فلن يستطيع أي أحد إيقافه، ولا رسم الحدود له، وسينتقل بالضرورة إلى مسائل أخرى لا زال الوهم فيها قائمًا، بل وفاعلًا.

4 ـ 3 ـ سد الذرائع: دليل أم آلية تحريم

جاء الإسلام كدين عام عالمي، يخاطب الإنسانية جمعاء، ويضع لها المحددات العامة التي تكفل لها الانطلاق والفاعلية في أي زمان ومكان. ولهذا كان واضحًا تمام الوضوح فيما يأمر به وينهى عنه. الجميع ـ من أبناء المجتمع المسلم ـ يعرف الواجبات القطعية والمحرمات النهائية. كما يعرف أن الضرورات الخاصة والعامة تبيح من كل ذلك بقدر الضرورة. وهذا الاستثناء هو ما كان شبه لازم في آيات التحريم التي تتعلق بالنهائيات.

ومع أن ممارسة الواجبات الدينية، تحتاج إلى معرفة بالتفاصيل التي تبين كيفية الأداء لها؛ لأنها توقيفية، إلا أن خطوطها العامة التي هي محل إجماع، تؤخذ كتقليد سلوكي، لا يحتاج فيه إلى الفقيه إلا فيما ندر. هذا في الواجبات. أما المحرمات ـ وأقصد المحرمات القطعية النهائية ـ فهي حالة امتناع. أي عمل سلبي، يعلمه ـ ويطيقه ـ الجميع، بدليل حديث: «وما نهيتكم عنه فانتهوا».

تبقى الأخلاق العامة التي هي من بدهيات الشرائع كافة، وليس الإسلام فحسب. وهذه أكثر وضوحًا في الذهنية العامة مما سبق. فالصدق، والوفاء، والكرم، وإعانة الضعيف، ونصرة المظلوم، وتحريم الاعتداء، وبر الوالدين، والتعاون على البر...الخ. كل ذلك أخلاق عامة، لا بدّ من التأكيد عليها. لكنها لا تحتاج إلى فقيه ليمنحها الشرعية؛ لأن الجميع فيها فقهاء.

إذن، المسألة الدينية واضحة في خطوطها العامة ـ المتفق عليها ـ والتي هي مسائل دينية خالصة. كل ما سبق من واجبات ومحرمات وأخلاقيات، تجعل من مساحات المباح المدني مساحات واسعة، لا يمتلك الديني ـ وأقصد الفاعل الديني ـ عليها سلطة. أي إن المرجعية فيها مرجعية مدنية خالصة،

بحيث يأتي الحكم الشرعي العام فيها، بعد أن يتخذ المدني قراره الأول. فالحكم ـ العام ـ وإن كان شرعيًّا إلا أنه مدني في مصدره.

هنا يقف الفاعل الديني حائرًا؛ إذ ليس لديه الكثير مما يمكن أن يفعله في الواقع المتعين. ويزداد الأمر حرجًا وتعقيدًا؛ عندما يكون هذا الفاعل ـ بالأصالة أو متلبسًا ـ لديه هوس بالنفوذ الاجتماعي، وشهوة ـ غير مشروعة ـ لإحكام السيطرة على تفاصيل الحراك المدني. الشريعة ـ كما يتضح من محدداتها العامة السابقة ـ لم تطلق يد الفقيه في الشأن المدني. لكن شهوة الكلام في كل آن!، وشهوة النفوذ والمكانة الاجتماعية تتجاوز به حدود الشرعي بدعاوى شرعية ليس عليها أي دليل!.

كيف يمكن إرساء هذا النفوذ اللامشروع؛ مع أن الأحكام الشرعية ـ الخالصة ـ لا تتناول إلا جزئيات محدودة من المدني العام؟!. كيف ينزل الفاعل الديني إلى الميدان المدني، وليس في يده إلا حزمة قليلة من الأحكام القطعية التي يعرفها الجميع، والتي هي من بدهيات الثقافة العامة في المجتمع المسلم، ولا يحتاج إليه فيها إلا فيما ندر من التفاصيل، وهي التفاصيل غير الضرورية ـ في الغالب ـ؟!.

منذ القديم واجه الفاعل الديني هذه الإشكالية التي تحدّ من صلاحياته في الشأن العام. ولهذا، بادر إلى تأسيس مجموعة من المفاهيم التي تكفل له السيطرة على تفاصيل المدني. ومع أن هذه المصطلحات المفاهيم والقواعد العامة لم تكن محل تنصيص من المشرع الأول، وإنما هي استنباط من مدلولات النص الأول، أي إنها مفاهيم وقواعد اجتهادية، يتمّ الاجتهاد بواسطتها!، إلا أنها طغت على كثير من ممارسات الفاعل الديني، وأصبح ما يتمّ من خلالها أكثر مما يتمّ من خلال قطعيات النصوص المحكمة؛ لأنها لا تعترف بالحدود بين الديني والمدني!.

من أشهر هذه القواعد التي مارس ـ ويمارس ـ الفاعل الديني بها سلطته في الشأن المدني، قاعدة: سدّ الذرائع. والقاعدة ليس لها تعريف محدد. فمرة هي: «كل ما أفضى إلى حرام فهو حرام» ومرة هي: «ما غلب على الظن أنه يفضي إلى حرام فهو حرام» كل ذلك تحت قاعدة: للوسائل حكم الغايات.

بواسطة هذه القاعدة الذرائعية، تمّ تحريم كثير من الحلال. فمع أن تحديد كيفية هذا الإفضاء، وحتميته، أو درجة التغليب في الظن، أو امتلاك تصور واقعي عن طبيعة الوسائل، كل ذلك ليس من شأن الفاعل الديني، أو ـ على الأقل ـ ليس من شأنه وحده، إلا أن الفاعل الديني يريد أن يحتكر الحكم في كل هذا العالم الذي ينضح بالمدنية الخالصة؛ تحت مبرر من هذه القاعدة التي ليست محل إجماع.

لم يكن لهذه القاعدة أن تروج؛ لولا أن هناك هوسًا بالتحريم في الثقافة الإسلامية من القدم. وهذا الهوس تصاعد في مجتمعاتنا، إلى درجة صبغتنا بروح (حرورية) تجاوز الأصل الشرعي العظيم، الذي يؤكد على أن التحريم استثناء، والإباحة هي الأصل العام. هذه الروح (الحرورية) قلبت الأصول الشرعية؛ فأصبح التحريم هو الأصل الراسخ، والإباحة استثناء عابر، بل وضُيّق هذا الاستثناء إلى درجة تقارب الإلغاء. ولهذا، تجد صيغة الأسئلة التي يطرحها المستفتي على الفاعل الديني تنطلق من كون التحريم أصلًا، فيكون السؤال: هل هذا الأمر حلال؟. وهو سؤال كاشف، يعري واقعنا الثقافي البائس.

معظم المستحدثات المدنية التي لم يرد فيها حكم بالنص، تمّ النظر إليه من خلال هذه القاعدة التي يمكن أن يتمّ بواسطتها تحريم كل شيء، حتى الحياة ذاتها يمكن تحريمها وتفضيل الموت عليها؛ لأن الإنسان الحي لا بدّ أن يرتكب معصية ما يقينًا، ولو صغيرة، فلا أحد معصوم. ومن هنا تصبح الحياة ـ وفق هذا الفهم القاعدي! ـ مفضية إلى محرم، بل ومحرم يقيني، وليس ظنيًّا. إذن، فلا بدّ أن تكون الحياة يقينية التحريم لهذا السبب. طبعًا، أن لا أحد يقول بهذا. لكن مؤدى هذه القاعدة ـ وهي قابلة للتمدد إلى ما لا نهاية ـ ينتهي إلى هذا الجنون التحريمي.

لم يكن تحريم المذياع في البداية إلا تماشيًا مع هوس التحريم بوصفه أصلًا في الشأن المدني، حتى يثبت العكس. وتم التحريم بتفعيل هذه القاعدة (سد الذرائع). وكذلك تحريم التلفاز، وهو الحكم الذي لا يزال ساريًا إلى اليوم بين الأوساط المتطرفة، باستثناء فضائياتهم الخاصة. وقد حرمت

الفضائيات ـ خاصة قبل ظهور الفضائيات التقليدية ـ بهذه القاعدة. وكذلك الإنترنت، وتعليم المرأة قبل عقود، وامتلاكها البطاقة المدنية، وقيادة السيارة الخاصة...الخ، تمّ تحريمها؛ لأن كل هذه تفضي ـ حسب زعمهم ـ إلى محرم، أو تيسر الوصول إليه.

لو نظرنا إلى كل هذه الأشياء التي تمّ تحريمها بهذه القاعدة، لوجدناها مدنية خالصة، من حيث وضعيتها الأولى المحايدة. أما كيفية الاستخدام فهي متروكة للضمير الشخصي الخاص. هذا إذا اعتبرنا الإنسان كائنًا راشدًا ومسؤولًا. وبناء على هذا، كان من الواجب أن يكون الحكم على كيفية خاصة ـ ومحددة بدقة ـ من الاستخدام، أي الكيفية التي تشتبك مع النص الأصلي المحرِّم، لا أن يتمّ تحريم حراك مدني كامل، بدعوى سدّ الذرائع.

هناك من يقول إن الحكم ارتبط بالضرر العام المتوقع. لكن، هذا الضرر المتوقع ـ وأكرر: المتوقع ـ من يقرره، خاصة وأنه في مسألة مدنية متواشجة مع تفاصيل أخرى في غاية المدنية. هل الفاعل الديني هو الأقدر على تحديد مستويات الضرر في هذا الحراك المدني؟!. لماذا لا يكون التعامل مع هذا المدني مدنيًا. أي، إذا تحقّق الضرر؛ يكون الموقف منه: المنع بواسطة النظام القانوني. فيقال: هذا ممنوع نظامًا. وبهذا نحفظ للتحريم مكانته في النفوس، ولا يكون مبتذلًا في كل قضية مدنية.

هناك فرق كبير بين كلمتي: ممنوع ومحرم. التحريم له صفة قدسية. والقدسية لا تتكون إلا بالاستمرارية والثبات، ولو نسبيًا. وهذا متعذر في القضايا المدنية التي تتغير بين عشية وضحاها، تبعًا للتغيّر المدني السريع، خاصة في هذا العصر. المنع المدني، قابل لأن يتغيّر؛ متى ما رأى المشرع المدني أن صلاحية المنع قد انتهت.

إذا أعطي الممنوع المتغير صفة المحرم الثابت، تزعزعت صفة (الحرمة) في النفوس، وأصبح التعدي عليها كالتعدي على القانون المدني (البشري). وقد يمتد هذا الأثر النفسي (اللامبالاة بالحرمة) إلى المحرمات الأصلية، فيصبح التعدي عليها كالتعدي على النظام. وبهذا، يختلط الإلهي بالبشري. وهذا غير مقبول دينيًا.

كل هذا التأكيد على عدم إقحام الحكم الديني (التحريم هنا) في المدني، والاكتفاء بصيغة: المنع، يأتي على افتراض أن الفاعل الديني مدركًا لتفاصيل المدني وعلائقه الموغلة في مدنيتها. وهذا افتراض قلّما يقع في الواقع!. فالفاعل المدني ـ وكل من زاويته ـ أكثر إدراكًا للواقع المدني، وأقرب إليه ـ بواقعيته ـ من الديني الذي يشتغل على المثالي في غالب أحواله.

ويكون الأمر أكثر إشكالًا، عندما نعرف أن كثيرًا من المحرمات بواسطة قاعدة سدّ الذرائع، إنما حرّمت لغلبة الظن أنها تؤدي إلى محرم. أي إن التحريم بكل صرامته المرتبطة بالإلهي قام على أمر ظني، على الأقل في مستوى الضرر المقدر. وزيادة في تهافت الحكم لا ينكر السلفي أن هذا الظني هو ظن لا يتفق عليه الجميع، بل هو ظن خاص بالفاعل الديني الذي أصدر الحكم، خاصة وأنه لا يخلو أمر من أمور الحياة العامة من جوانب سلبية قد تقود إلى التحريم، ولكن يختلف الجميع في تقدير مستوياتها التي تصل بها إلى مستوى تقرير هذا الحكم. فهل نرضى أن تصبح أحكامنا المقدسة في مهب الظنون البشرية التي لا تستقر على حال؟!.

بقي أمر هام. وهو أن الفاعل الديني يستشهد لهذه القاعدة بعدد من الشواهد، أو الأدلة، مثل: نهي الله ـ عزَّ وجلّ عن سبّ آلهة المشركين؛ لأن ذلك يؤدي إلى أن يسبوا الله. ومثل: منع الصلاة عند شروق الشمس وغروبها. ومثل: تحريم الخلوة بالأجنبية...الخ هذه الشواهد. وليس هذا محل النزاع ـ ليس نزاعنا فيما ورد تحريمه بالنص الشرعي، وقامت الشريعة ـ وليس الفاعل الديني ـ بسدّ الذريعة إليه؛ لأن الفاعل الديني إذا مارس هذا الدور فقد مارس التشريع. وهذا ليس من حقه، بل هو حق خاص بالله ـ عزَّ وجلّ ـ.

الذي حَرّم في هذه الشواهد هو الله ـ عزَّ وجلّ ـ. ومن ثم يمكن تقسيم سدّ الذرائع إلى: شرعية (وهي ما نصّ عليها الشرع)، وغير شرعية (وهي من ظنون الفاعل الديني، وغير منصوص عليها شرعًا). الخلوة ـ مثلًا ـ ذريعة إلى الخطيئة، كما في النصّ الشرعي. والذي حكم بأنها ذريعة ليس أنا أو أنت ـ بصرف النظر من أكون ومن تكون ـ، بل هو مصدر الحكم الذي يمتلك حق تحديد الذرائع والتحريم.

لا يمكن أن يأتي أحد ـ قياسًا على تحريم الخلوة ـ فيحرم ـ مثلًا ـ مشاركة المرأة في بناء المجتمع المدني، تحت ذريعة الاختلاط، بدعوى، أن الاختلاط ذريعة إلى محرم. هذا ليس من حق أي أحد؛ لأن الذريعة لا يحددها إلا الله ـ عزَّ وجلّ ـ وهو الأعلم بمستويات الضرر، وهل يرقى هذا الضرر إلى درجة التحريم أم لا، فحكمه يقيني كعلمه، بينما أحكامنا ـ الاجتهادية ـ ظنية واهية كعلومنا. ولو كان الاختلاط (المشاركة في العمل المدني، دون خلوة) ذريعة إلى الحرام؛ لكان الشرع قد نص عليها كما نص على تحريم الخلوة. فكون نص هنا ولم ينص هناك يدل على اختلاف الحكم. وقس على ذلك كثيرًا من الاجتهادات الخاصة التي راجت لدينا؛ لا لسبب إلا لأن ذهنية التحريم تسيطر ـ بقوة ـ على وعينا الثقافي التقليدي.

4 ـ 4 ـ انغلاق الخطاب السلفي في مسائل الخلاف:

4 ـ 4 ـ 1 ـ مسائل الخلاف: شرعية مع وقف التنفيذ!

لم يكن الاختلاف الفقهي الذي نتج عنه تعدد الأحكام في المسألة الواحدة شيئًا طارئًا على قوانين الطبيعة الاجتماعية في بعدها الثقافي، فكل تشكل ثقافي ـ أيًا كانت طبيعته ـ يخضع لتلك القوانين، عبر مراحل تشكله، خاصة إذا امتد في مدى زمني طويل، واستوطن أكثر من بيئة جغرافية؛ فلا بدّ ـ حينئذ ـ أن يتلبس بخصائص الزمان والمكان.

إذن، ليس العجب أن يختلف الفقهاء على امتداد التاريخ الإسلامي الطويل، وعلى امتداد هذا المحيط الجغرافي الواسع الممتد من الهضاب الصينية إلى الجنوب الفرنسي. بل لو لم يختلفوا ـ وهذا افتراض مستحيل ـ؛ لكان إجماعهم خرقًا لأهم قوانين الطبيعة البشرية، ولاحتاج ذلك إلى تفسير، أو بالأحرى تبرير؛ لأن الاختلاف ظاهرة طبيعية إيجابية، تتسق ـ كظاهرة بشرية ـ مع ظواهر الطبيعة المادية وقوانينها التي يحكمها الاختلاف والجدل التفاعلي.

ومن الطبيعي أن المتطرف ـ وهو ظاهرة شاذة في مباينتها للسلوك الإنساني الطبيعي ـ يود لو أن الناس كانوا أمة واحدة، وأنهم على رأي واحد وشعور واحد. وبديهي أنه لا يريد الاتفاق لمجرد الاتفاق؛ لأنه لو أراد ذلك

لكان هو صاحب التنازلات في سبيل تحقيق هذا الهدف. إنه لا يريد إلا أن ينصاع الجميع لرؤاه، وأن يشاركوه مشاعره كلها، صغيرها وكبيرها؛ لأن الحقيقة ـ بزعمه ـ منه تبدأ، وإليه تنتهي. ولا شك أن هذه إرادة حمقى، تلازم كل متطرف في ميادين الحياة كافة، وتقوده لممارسة سلوكيات التهميش والإقصاء والنفي لكل رأي ولكل أحد، بدرجة تطرد مع درجة تطرفه التي قد تصل به إلى إلغاء وجود الآخرين.

لقد اختلف الفقهاء في مسائل الفقه، واعترفوا بهذا الاختلاف، اعترفوا به بلسان المقال أحيانًا، وبلسان الحال في أحايين أخرى. والمهم ـ هنا ـ أن هذا الاعتراف من قبل الفقهاء بالاختلاف، لم يكن مجرد اعتراف بحقيقة موجودة على أرض الواقع الفقهي، وإنما كان اعترافًا بشرعية الاختلاف ذاته. أي نظرتهم إليه كظاهرة طبيعية كانت تنتج عن الممارسة الفقهية بالضرورة، ولا تستدعي الإنكار بقدر ما تستدعي الإكبار.

وكجزء من مظاهر هذا الاعتراف، أخذ الأصوليون الفقهاء يتلمسون أسباب هذا الاختلاف؛ كي لا يظن أحد أن هذا الاختلاف راجع إلى خلل في مصدر التشريع، أو إلى ضلال في التلقي. لقد أرادوا أن يمنحوا هذا الاختلاف شرعية هو في أمس الحاجة إليها، خاصة في ظلّ وعي صحراوي محدود، اعتاد على الأحادية في كل شيء، ومنها أحادية الحقيقة، التي تقود ـ بالضرورة ـ إلى نفي تعددية الصواب، أي نفي شرعية الاختلاف في النهاية.

ولو نظرنا إلى ما ذكره الأصوليون من أسباب الخلاف ـ وهي أسباب تؤكد شرعيته من ناحية، وكونه طبيعيًّا من ناحية أخرى ـ لوجدنا أن أهم ما ذكروه في ذلك:

1 ـ الاختلاف في ثبوت النص. وهذا في نصوص السنة خاصة، فما ثبت عند أحدهم قد لا يثبت عند الآخر؛ لأسباب كثيرة، فصلت علوم الحديث معظمها.

2 ـ الاختلاف في دلالة النصوص. إذ لكل آلياته القرائية الخاصة، التي تكونت تبعًا لظروف تكوينه الثقافي. وإذا اختلف آليات القراءة، فلا بدّ أن

تختلف الدلالة لدى كل قارئ. وضيقها واتساعها راجع إلى درجة التباين في آليات القراءة.

3 ـ الاختلاف في ترجيح الأدلة عند تعارضها، وفي التخصيص، والتعميم، والتقييد، والإطلاق، و... الخ. وهذا ميدان واسع، يصعب توحيد الرؤى المتباينة فيه، لأن البنية العامة للمنظومة التي ينتمي إليها الفقيه تحكم تصوراته، وتقلص مساحات التأويل المتاحة. وهذه القضية من أهم أسباب الخلاف.

4 ـ الاختلاف في الاجتهاد فيما لم يرد فيه نص. ولا شك أن الحكم في هذا خاضع للترجيح (العقلي) الذي يجريه الفقيه على معطيات الواقع موضوع الحكم، من حيث ترجيح المصالح المتوقعة، أو درء المفاسد الظنية (متوقع/ظني!). وفي كل هذا يرد القياس على اختلاف فيه ابتداء، وفي كيفية تفعيله، أي في شروطه الإجرائية التي يصعب الاتفاق عليها، فكيف بنتائجه؟!.

وإذا كانت هذه من أهم الأسباب التي أدت إلى الاختلاف، فإن التعامل مع النص في ضوء المقاصد الكبرى للشريعة، باعتبار المصلحة مرتكزًا أساسيًا في التعاطي مع النصوص من أهم الأسباب التي يجب أن تكون باعثًا على تعدّد الرؤى في المسألة الواحدة؛ لأننا بحاجة إلى أكثر من رأي، ولسنا بحاجة إلى آراء مستنسخة، تؤدي في النهاية إلى رأي واحد عقيم، ينتج مجتمعًا عقيمًا.

إذن، فقد كان الخلاف موجودًا، وقد كان مشروعًا أيضًا، وكما كان، فكذلك ينبغي أن يدوم، ويعمم بأقصى درجة ممكنة. ليس هذا فحسب، وإنما يجب أن يتعدد ويتنوع ويتسع باتساع الأمة الإسلامية اليوم، دون أن يتملكنا الخوف، من تعددية الآراء وتباين الرؤى؛ لأن العالم الإسلامي اليوم، يتنوع بمقدار ما يتغيّر. هذا التغير الحتمي الذي فرضه عليه احتياجه إلى الاندماج في السياق الحضاري.

ومع أهمية أن تفتح آفاق الخلاف، دون تحرج، فإن هذا فليس المهم في هذا السياق، وإنما المهم ـ هنا ـ أن نسارع لإنقاذ مسائل الخلاف من محاولات

الوأد المعرفية، التي تحاول أن تقتل تعددية الآراء لصالح رأي واحد (متشدّد في الغالب) تزعم أنه صاحب الحق في البقاء حيًّا؛ لأنه ـ بزعم هذا الفهم القاصر ـ مراد الله. هذا من جهة، ومن جهة أخرى ـ لا تقل أهمية عن الأولى، إن لم تزد ـ فلا بدّ من إنقاذ الآراء الأخرى في مسائل الخلاف من محاولة إقصاء حقها الشرعي في التطبيق، وأن تكون متعينة في سلوك ما على أرض الواقع؛ لأنها ما لم تتمكن من أخذ هذا الحق، فإن شرعيتها الممنوحة لها من قبل الفقهاء تبقى شرعية منقوصة، بل شرعية ملغاة من حيث الوجود الفعلي.

إن المجتمعات التقليدية مجتمعات مغلقة بطبيعتها، تتوجس خطرًا من كل طارئ، وتستريب بكل مخالف، وتحاول أن تغتصب معالم الفردية؛ لتقولب المجتمع وما فيه من تنوع لرؤاها الخاصة. وإذا واجهت أحد معالم التعددية فإنها لن تتعامل مع هذه التعددية كما هي، بل ستحاول القضاء عليها بوسائل شتى، بعضها مباشر، وبعضها غير مباشر، تبعًا لطبيعة هذه التعددية التي قد يصعب نفيها بالكامل، فتحاول أن تأكلها من أطرافها.

إن أدنى متابع لتعاطي فقهيات المنظومة التقليدية المحلية مع هذه القضية (مسائل الخلاف) يجد ملامح الضيق بتعددية الآراء في المسألة الواحدة ظاهرة للعيان، ويظهر له مدى الحرص على تبني رأي واحد، تطلق عليه صفة الصحة دون احتراز، أو وضع إمكانية لاحتمال.

ومن الملاحظ أن السلفيين التقليديين يتبعون الخطوات التالية في سبيل الوصول إلى مرحلة الإجهاز على الرأي الآخر:

1 ـ يجري تقليص دائرة الخلاف (المعتبر). والذي يمارس ذلك إنما هو التقليدي، ابن الرأي الواحد الذي نشأ عليه، ولا تسمح له نفسه بمفارقته، ولو نظريًّا. ومن الطبيعي ـ حينئذ ـ أن توضع الآراء التي تبتعد ـ معرفيًّا ونفسيًّا ـ عن دائرة التقليدي في حيز الخلاف اللامعتبر. وهنا أمر بديهي ـ منطقيًّا ـ وهو أساس الإشكال. هذا الأمر يمكن تلخيصه في أن الذي يحكم بتحقق الاعتبار أو بعدم تحقّقه إنما هو المخالف، صاحب الرأي الآخر، الذي من مصلحته رفض الاعتبار. فهل لا يمكن عدّ

الخلاف معتبرًا إلا إذا اتسع صدر السلفي التقليدي له (عدّه اختلافًا معتبرًا)؟، وهذا نادرًا ما يحدث، بحكم طبيعة الثقافة التقليدية التي يكوّن الإقصاء عمودها الفقري.

2 ـ كما يجري ازدراء الآراء الأخرى، وتهميشها، وادعاء أنها مخالفة للصواب، وأن الصواب هو رأي فلان وفلان. وفي الغالب أن دعوى الصواب تناط بتيار معين هو تيار صاحب الدعوى، أو بجغرافية يتمّ الانكفاء عليها، ولكن تحت مظلة أنها الأقرب إلى الدليل!.

والذي يتابع منابر الإعلام التي يتكلم من خلالها السلفي التقليدي، يجد أنه يسعى لقسر الناس على رأيه بوسائل شتى. ولا يقتصر الأمر على المخاطب المحلي، وإنما يخاطب بهذه الإقصائية المتلقي على امتداد العالم الإسلامي، هذا المتلقي الذي قد يكون أشهر ضحايا الإقصاء.

3 ـ أحيانًا، وفي حالات نادرة، يجري التصريح بوجاهة الرأي المخالف، وأنه قابل لأن يكون صوابًا. ولكن هذا في الغالب يكون رأيًا آخر لهذا المصرح نفسه، أي إن له في المسألة قولين، ترجح لديه أحدهما. ولا شك أن هذا ـ مع ما فيه ـ يُعدّ انفتاحًا ـ نسبيًا ـ ليس من طبيعة التقليدي، ولهذا سرعان ما يتدارك هذا الموقف (الإنصافي) الذي اضطرته ظروف الاستدلال أو ظروف السياق الاجتماعي الراهن إليه، فيصرح أنه مع وجاهة هذا الرأي، ومع ارتفاع درجة احتمال صوابيته فإن من (الحكمة!) أو من باب سد الذرائع أو...، أن يتمّ استبعاد هذا الرأي من مجالات التطبيق، أي يمنح الشرعية ابتداء وتسلب منه في اللحظة الحاسمة، في اللحظة الجوهرية، التي هي الثمرة الحقيقية للخلاف، ولا قيمة للخلاف بدونها.

إن عدم منح الآراء الفقهية شرعية الحضور تطبيقًا على أرض الواقع هو ـ في حقيقته الدلالية ـ ازدراء مضمر للمنظومة الفقهية التي بنتها أجيال وأجيال من العلماء. صحيح أنه ازدراء غير مقصود، لكنه يبقى تهميشًا حيث لا يجوز التهميش. فلا شيء أكثر إهانة للرأي من إقصائه عن الميدان الواقعي، الذي لا يمكن أن يعيش إلا من خلاله.

ولعل من أهم الآليات التي يتمّ بواسطتها وأد الرأي الآخر المخالف في المسائل الفقهية، دعوى الاحتكام إلى الكتاب والسُّنة فيما جرى الاختلاف فيه. إنك تسمع ـ من أصحاب الرؤى المتشدّدة التي تتبنّى الرأي الواحد ـ أن الخلاف يزول بالاحتكام إلى الكتاب والسُّنة. ولا شك أن هذا القول يوحي بأن صاحبه هو الذي يحتكم إلى الكتاب والسُّنة، أما غير فلا. وهذا الإيحاء هو ما يريد تحقيقه صاحب هذه المقولة.

إن هذه المقولة تصحّ، لو كان كل فقيه يصدر عن رأيه ابتداء، دون النظر في النصوص من كتاب وسُنّة. لكن واقع الحال أن الخلاف الفقهي إنما حدث بعد النظر في الكتاب والسُّنة، وبعد تقليب الأدلة على أكثر الاحتمالات ملاءمة. فهل رأي من يدعي أن رأيه هو الصواب، صدر عن الكتاب والسُّنة، وآراء الآخرين صدرت عن مراجع أخرى؟!!!. أحيانًا تسمع ـ في مسائل الخلاف مقولة: اتبع من معه الدليل! (يقصد نفسه في حقيقة الأمر)، بينما الجميع معهم أدلتهم، يصدرون عما يصدر عنه جميع المجتهدين في المسألة.

إذن، في مسائل الخلاف، لا يخلو قول من أن يكون له حظ من صواب، وربما كانت حماستك منصرفة ـ دون أن تعي ـ إلى الرأي الأبعد؛ وأنت تظنه الأقرب. لهذا، فلنتعود على التواضع في رؤيتنا لأنفسنا وتحيزاتها، ولنعترف بحق الرأي الفقهي المخالف في الحضور، ولنتعود على التعايش ـ بتسامح ـ مع المخالف في الواقع، لا على الورق فحسب، وإن كان التسامح يمرّ من خلالها أولًا.

4 ـ 4 ـ 2 ـ عناصر إيجابية في تفعيل مسائل الخلاف

بما أن مسائل الخلاف حقيقة واقعية، تفرض وجودها على المنظومة الفقهية مهما كانت درجة تزمتها، فإن المشكلة ـ كما أشرت من قبل في المقال السابق ـ ليست في صناعة الخلاف ابتداء، وإنما في تفعيله في الواقع، وإنقاذه من الإيديولوجيات الدوغمائية التي تحاول أن تئده في مهده؛ حتى لا يرى النور في يوم من الأيام.

وإذا كان الخلاف الفقهي حقيقة واقعية على مستوى الطرح الفكري، فإنها حقيقة تحتاج إلى من يفعّلها عمليًّا على أرض الواقع، وبدون ذلك ستبقى خارج الشرعية في الوعي العام. لكن هذا التفعيل الضروري للرأي المخالف سيصدم ـ حتمًا ـ بمنظومة التقليد التي أخذت على عاتقها ـ منذ زمن ليس بالقصير ـ أن تعزز الأحادية في كل شيء؛ حتى أصبحت الحياة الثقافية ـ بتنويعاتها المختلفة ـ محافظة في توجهها العام، مراعاة لمنظومة التقليد التي لم تنحصر في دوائرها السلفية الخاصة، وإنما اكتسحت الحراك الاجتماعي، حتى تمكنت من أن تطبعه بطابعها: طابع التقليد السلفي.

إذن محاولة تفعيل الخلاف في هذه البيئة الاجتماعية المقولبة، سيلاقي تمنعًا ليس باليسير، لا سيما، وأن هذه البيئة المنغلقة لم تعتد رؤية الخلاف الفقهي ـ الذي تتدارسه ليل نهار نظريًّا ـ متعينًا على أرض الواقع، وليس أي واقع، بل واقعها الذي دأبت على رؤيته مجالًا حيويًّا لها، لا تسمح باختراقه من قبل الآراء المغايرة، تحت أي ظرف، وفي أي مجال. إنها قد تتغاضى ـ إلى حدّ ما ـ عن ممارسة الخلاف الفقهي خارج محيطها، على اعتبار أن ما هو خارج هذا المحيط يقع في دائرة الآخر المرفوض بدرجة أو بأخرى، أما أن ترى هذا الخلاف يأخذ شرعيته في محيط نفوذها، ومن داخل تحزباتها، فذلك أمر يصعب عليها أن تغض الطرف عنه، إلا أن تلجم بلجام الأمر الواقع الذي أثبتت التجارب أنه السبيل الأمثل للتعامل معها.

لهذا، فإن استحضار الخلاف الفقهي ممارسة على أرض الواقع، يحتاج لقدر من الوعي برد الفعل الذي لا بدّ أنه سيصدر عن منظومة التقليد ومن يتماهى معها، فيؤخذ هذا الرد في حسابات فاعلية التغيير. كما أنه يحتاج لقدر من الوعي بحجم الضريبة المادية والمعنوية التي سيضطر لدفعها من يحتفظ بحقه الشرعي في ممارسة الرأي الآخر في المسألة الفقهية، جرّاء مباينته للنمطي المكرور الذي يسم الحراك الاجتماعي.

ومن الطبيعي أن كل ممارس للمغايرة والاختلاف، لن يقدم على دفع هذه الضريبة الحتمية، ما لم يكن واعيًا بالمردود الإيجابي الذي يعود عليه

كفرد، وعلى الجميع كأمة، جرّاء استحضاره للرأي الآخر في المسألة الفقهية على مستوى الواقع العملي. وهذا يعني أن الوعي بهذا المردود ضروري لممارسة الخلاف في السياق العام المتسم بـ (اللااخلاف).

ولعل من أهم العناصر الإيجابية لتفعيل مسائل الخلاف ما يلي:

1 ـ تأسيس البُعد الحواري، وترسيخه في الوعي الاجتماعي، باعتبار الخلافات الفقهية نماذج حوارية لا تفتقد سوى البُعد التطبيقي في الواقع. خاصة إذا أدركنا أن الخلاف في المسألة الفقهية يمسّ جانبًا مهمًّا لدى الإنسان في البيئة المحلية، كفرد وكجماعة، وهو الجانب الديني الذي يشكّل مجمل الرؤية المحلية. فإذا أمكن التعاطي مع المسألة الفقهية ـ التي يجري موضعتها في الواقع ـ بوصفها مجالًا لتنوع الفعل المتعين، كان ذلك إسهامًا مهمًّا في ترسيخ مبدأ الحوار الاجتماعي.

إن مساحات الاختلاف الواسعة في المنظومة الفقهية، وذاك الكم الهائل من الآراء المتجاورة أحيانًا، والمتباينة في أحايين أخرى، لهي أرضية حوارية إلى الآن لم يتمّ استغلالها، ومن الممكن أن يؤسس عليها مجتمع حواري، خاصة وأنها تنطلق في مسارات تضرب في العمق الوجداني للمجتمع المحافظ؛ بوصفها مادة ليست مستوردة من الآخر (العدو!) وإنما هي منظومة اختلاف تبعث على التسامح، تمّ استحضارها من داخل تراث الأنا. وبهذا، لا يمكن رفضها صراحة، فضلًا عن معاداتها وازدرائها.

وإذا كانت اجتهادات الفقهاء ـ كآراء ـ مساحة للحوار، فإن الحوار عندما يكون على مستوى الفعل، يصبح قادرًا على ضخ أقصى درجات الفاعلية؛ لأنه يعني اعترافًا بأحقية المختلف في ممارسة اختلافه. وهذه هي النتيجة التي يسعى كل حوار لترسيخها، أي التسامح مع الآخر المختلف، بوصفه يمتلك من الحق بمقدار ما أزعم امتلاكه.

وقد يرى بعضنا أن الخلاف الفقهي غير قادر على مد جسور التسامح في الواقع الاجتماعي؛ لأن الواقع يشهد من الاختلاف ما يتجاوز الخلاف الفقهي داخل المنظومة الواحدة، فلا يمكن ـ حينئذ ـ أن يسهم إلا في تلاحم هذه

المنظومة. ولا شك أن هذا تجاهل لطبيعة الحراك الاجتماعي الثقافي؛ لأن الأمر إذا بدأ بالخلاف الفقهي، كأرضية لصناعة وعي متسامح فليس من الضرورة أن يقف عند حدود الفقهي، وإنما يمكن أن تتسع دائرته إلى ميادين أخرى. المهم هو التأسيس لوعي متسامح مع المختلف، هذا الوعي الذي ما زال غائبًا، ومن ثم يأخذ هذا الوعي مساره الطبيعي في اتساع درجة التسامح، من خلال اتساع درجة الاختلاف المقبول.

2 ـ ومن أهم الإيجابيات الناتجة عن تفعيل الخلاف الفقهي، إيجابية الوفاق، بحيث تبقى الأمة في جماعة واحدة، فيتحقق الاتفاق والتواد الذي هو من مقاصد الشريعة التي طالما ألحت عليها. ولا شك أن هذا قد يبدو غريبًا، خاصة عند من يظن أن اجتماع الناس على رأي فقهي واحد، في كل مسألة، هو ما سيقود إلى الاجتماع والألفة، وأن أخذه باجتهادات مختلفة سيقودهم حتمًا إلى الاختلاف لاختلاف الانتماء الفقهي. وهذا التصوّر من أكبر الأخطاء التي يُروّج لها أحادي الرأي، عن جهل أو عناد وهو الغالب.

إن قسر الآخر المختلف على الأخذ برؤيتك التي تظنها صوابًا لا يؤدي إلى اجتماع الكلمة، وإنما يؤدي ـ على المدى البعيد ـ إلى افتراقها؛ لأن هذا الآخر المختلف لن يتنازل عن قناعاته لمجرد أنك تحكم بخطئها، ولن يتبعك فيما تراه صوابًا لأنه لا يرى صوابيته، كما أنك لن تتنازل عن رؤيتك في سبيل الاتفاق. وبهذا، يحكم عليك بالتفريط والجهل و...الخ، وأنت تحكم عليه بمثل ذلك، فيستحيل الوفاق، وتبقى العداوة، مع أن الجميع يدعي البحث عن الصواب ويرفع شعار النصح للأمة جمعاء.

ولو أن كلًا منا تقبّل ما عليه الآخر كما هو؛ لا كما يحب أن يكون، واعترف بحقه في ممارسة رأيه الخلافي، وكان الاتفاق على المقاصد الكبرى بداية لتجاوز الخلافات مهما اتسعت؛ لأمكن أن تزول معظم هذا الإحن والعداوات التي يجري تضخيمها من قِبل السفهاء بين أبناء المجتمع الواحد.

إن اجتماع الناس على رؤية واحدة تجاه كل قضية أمر مستحيل، لم

يحدث فيما مضى، ولن يحدث فيما يستقبل من الأيام، فلكل آراؤه التي تمخضت عن طبيعته السيكولوجية الخاصة، وعن سياقاته التاريخية والثقافية التي هو نتاجها بالضرورة، وعن رؤيته لظرفه الآني الخاص. ونحن إزاء كل ذلك، أمام خيارين: إما أن نطالب الآخر المختلف بأن يتبعنا في رؤيتنا الخاصة وإلا حكمنا عليه بمجانبة الحق و...الخ، وهذا هو الواقع الآن، وإما أن نحتضن هذا المختلف داخل سياقاتنا الاجتماعية والحضارية بوصفه صاحب حق في الاختلاف، وإن لم يكن بالضرورة مصيبًا من منظورنا الخاص.

إن الإنسان المدني ليس مطالبًا بأن يتقبّل الآخرَ الذي يمارس ما يراه ـ أي الإنسان الأول ـ صوابًا أو محتمل الصواب فحسب، لأن هذا من البدهيات التي تمارسها أكثر المجتمعات الإنسانية بدائية، وإنما المطلوب أن يتقبّل الآخر الذي يمارس ما يعتقده خطأ، ما دام داخل الإطار الشرعي العام؛ لأنني لو لم أتقبل إلا ما أراه صوابًا، فإنني أعترف أنني لا أتقبل إلا ما أراه صوابًا من وجهة نظري فقط، أي لا أعترف إلا بحقي الذي أتوهمه لا ينهض إلا على إنكار حق الآخرين.

إن الشريعة لم تأت إلا لإسعاد الناس على اختلافهم وتنوعهم. والخلاف الفقهي ـ من هذا المنظور ـ ما هو إلا آلية للالتئام والاجتماع والتآخي، فبواسطته يستطيع أكبر قدر من المختلفين الانضواء تحت مظلة واحدة تسعهم جميعًا.

3 ـ ونجد ـ أيضًا ـ في تفعيل مسائل الخلاف إثراء للمنظومة الفقهية؛ لأن إعطاءها صلاحية التشريع على أوسع نطاق، يعني أن احتكاكها بالواقعي سيكون على أعلى درجة، والوقائع كثيرة ومتنوعة يصعب حصرها، فلا بدّ ـ إزاء ذلك أن تتنوع الاجتهادات وتتباين. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، سيؤدي هذا ـ بالضرورة ـ إلى التسامح مع الرؤى الاجتهادية، ولو علت درجة التباين فيما بينها، بوصفها تقوم بعمل ميداني متشعب، يستلزم منها الاجتهاد في جزئيات كثيرة، لا يمكن القطع بصوابيتها، فتكون مساحة الاعتذار للمجتهد أوسع، وهذا سيؤدي إلى إثراء التعددية، واتساع آفاقها، في نهاية الأمر.

4 ـ وفي تفعيل مسائل الخلاف إثراء للواقع؛ لأنه يعطي مساحة أكبر للعمل،

ومن ثم مساحة أكبر للابتكار. ومن المعروف أنه كلما تقلصت فرص العمل، وكلما وضع أكثرها في دوائر الممنوع ـ من أي نوع ـ؛ كانت فرص الابتكار قليلة ونادرة وربما معدومة. كما أن أداء العمل الواحد على أكثر من وجه، يعطي فرصة لاكتشاف الأنسب لكل حالة؛ لأن تشابه الحالات قد يجعل البعض يعمم الحلول للمتشابه، بينما قد يوجد لك حالة ما يناسبها، وما يجعلها أكثر فاعلية، مما لو كانت في إطار الحلول العامة.

5 ـ وإذا كان في تفعيل مسائل الخلاف كل هذا التنوع الإيجابي، فإن فيها ـ كنتيجة لكل ذلك ـ إثراء للحياة ذاتها، بحيث تتم ممارستها ـ أي الحياة ـ على أكثر من وجه، والتفاعل مع أكبر قدر من التنوع الإنساني فيها، وتتسع إمكانية رؤية الوجود من زوايا كثيرة، يصعب التنبؤ بها قبل الوقوع عليها في الواقع. وفي هذا ما يؤكد أن رؤية الإنسان النمطي ـ أو المتماهي مع بيئة نمطية ـ للحياة رؤية محدودة، وحياته مهما طالت حياة قصيرة؛ لأن الحياة لا تقاس بالزمن الفيزيائي فحسب، وإنما بأزمنة أخرى، متعددة ومتنوعة بتعدد وتنوع الحياة ذاتها.

وأخيرًا، فعندما يدّعي أحد امتلاك الحقيقة في مسائل الخلاف، ويزعم أن ما اختاره هو الصواب، فإنه بهذا يقضي على كل هذه العناصر الإيجابية التي هي بالدرجة الأولى من مقومات النهوض الحضاري. وهذا يدل على أننا لم نهتم بهذه القضية؛ على الرغم من كوننا في أمس الحاجة إليها في سياق تأزمنا الحضاري الراهن.

4 ـ 5 ـ أزمة حجاب ونقاب أم أزمة خطاب؟

تُعاني الجاليات الإسلامية، في أوروبا خاصة، وفي الغرب عامة، من أزمة تعايش؛ لا يبدو أن لها حلًا في المستقبل القريب. هناك مهاجرون من الأجيال الثلاثة، يُفترض أن بينهم من التمايز الثقافي ما يفوق التمايز بين الغربي والمسلم في البلد الواحد. لكن ـ وللأسف ـ لا فرق يذكر، إذ تجمعهم رغم تباين أجيالهم ملامح التخلّف والتطرف في الغالب، وهو الذي يقودهم

إلى أن يكونوا محور أزمات، أزمات يصنعونها، أو أزمات تُصنع له؛ وفق ما لديهم من قابلية لاستقطاب الأزمات.

المسلمون هناك ليسوا وحدهم في جبهة الاختلاف، بل هم جزء من تنوع كبير، وهويتهم هوية من هويات متعددة لا تجتمع إلا على مدنية الانتماء العلماني. المسلمون ليسوا وحدهم (الآخر) بالنسبة للمجتمع الغربي في وجوده الأصلي. غيرهم كثير. لكن، ورغم كل التبريرات والادعاءات، هو وحدهم الذين يطرحون وضعهم كأزمة مستمرة لا تنتهي، يطرحون أنفسهم كأزمة تمتلك - بذاتها وليس بغيرها - القدرة على الاستمرار، إذ بينما يعيش الآخرون المختلفون اختلافَهم بسلام وبلا صدام، يُحاول المسلمون (وتحديدًا التيارات المتطرفة، التي هي الأرفع صوتًا؛ رغم محدوديتها) تحويل كل نقاط الاختلاف إلى أدوات لخلق مزيد من الأزمات.

لا شك أن المسلمين يواجهون أزمة على المستوى السيكولوجي خاصة، فهم قد جاؤوا من خلفية ثقافية خلقت فيهم وعيًا زائفًا أنهم - وبمجرد الهوية الخاصة - هم الأفضل والأكمل؛ بينما هم يصطدمون بحقيقة واقعية قاسية، حقيقة تكتنفهم منذ لحظات اللقاء الأولى، وهي أنهم الأسوأ والأفقر في كل مجالات الحياة. ويقف نزوحهم عن مجتمعاتهم وتركهم لها واغتباطهم الشديد بالعيش في المجتمع الجديد، كدليل مادي صريح على تخلّف ثقافتهم وترديها وانحطاطها. وهذا الدليل المادي المتعين في الواقع، هم مادته وهم صانعوه، وهم - في الوقت نفسه - ضحيته. ولهذا يحاولون الاعتراض على هذه الحقيقة التي هم مادتها، لا برفض الغرب وهجره والعودة إلى الوطن الأصلي، الوطن الذي هو نتاج ثقافتهم وهم نتاجه، فهذا مستوى من الرفض، رفض الحقيقة، لا يستطيعونه، وإنما يكتفون بمجرد الاعتراض الرمزي المتكرر والصاخب، الاعتراض الشعاراتي الذي يكفل لهم التعبير عن رفض الغرب؛ مع التمتع بالعيش في أحضان هذا الغرب المرفوض؛ بكل ما تُتيحه مبادئه وقوانينه الإنسانية من حقوق واسعة تُتاخم حدود الخيال، حتى تصل بهم إلى منحهم الحق الكامل في نكران الجميل!.

ولتجذر هذا السبب السيكولوجي وغيره، فما إن تنتهي أزمة من أزمات

الجاليات الإسلامية في الغرب، والتي تتفجر كل حين مع ثقافة وقوانين الغرب، حتى يقوم إسلامويو تلك الجاليات بتفجير أزمة جديدة. لقد تصور بعض الناس أن أزمة الحجاب هي خلاف ثقافي، ستنتهي عندما يتفهم الغرب ثقافة الأنا في هذا المجال. لكن، تمّ تجاوز هذه الأزمة بمستويات مختلفة، ومع هذا بقيت الأزمات تتناسل، وكأننا أصبحنا نطرح أنفسنا كمؤشر لقياس مستوى قبول الغرب للآخر، أو لقياس قدرة الغرب على ضبط النفس إزاء الاستفزازات التي بدأت من جانب المسلمين كتحديات رمزية في الإعلان عن أكبر قدر من الاختلاف، إلى أن انتهت إلى سلوكيات خطيرة، وذلك أنها بدأت تُماحك في ميدان اللامعقول.

من الحجاب إلى النقاب، هناك مساحات شاسعة، تحكي حقيقة التحوّل في أنماط التفكير وحقيقة الأزمة مع الذات ومع الآخر في آن. المستنيرون من المسلمين هناك، والمهمومون بالحفاظ على الحريات من غير المسلمين، مكثوا وقتًا طويلًا لإقناع الغرب بحقيقة أن الحجاب الإسلامي هو التزام شرعي، وأنه - في مستواه النظري - مُعتبر كشعيرة إسلامية عند جميع المسلمين، وأنه - مع حقيقة بُعده الرمزي - لا يُعبّر عن خيارات متطرفة تسعى لتسويق نفسها من خلال البُعد الرمزي الكامن فيه. بعد لأي؛ اقتنع الغرب أو كاد بهذا التحديد أو التبرير لظاهرة لا يمتلك القدرة على تفسيرها إلا في سياق ثقافة القمع. ومع هذا تحامل الغرب على نفسه وثقافته فاقتنع، وقارب التفسيرات التي يطرحها الآخر المسلم لسلوك رمزي معتبر لدى المسلمين.

لكن، لم يكد الغرب يبدأ في تمرين عينيه على رؤية الحجاب كظاهرة تخترق نسيجه الثقافي؛ ليقوم بتحويلها إلى مستوى السلوك الطبيعي المحافظ الذي لا يمارس قمعًا ولا اضطهادًا؛ حتى بدأ الإسلامويون بتسريب ظاهرة النقاب، هذه الظاهرة التي تخرج - ضمن إطار الوعي الغربي بها - من سياق التطرف والاضطهاد والقمع؛ لتدخل في سياق اللامعقول.

لا يعني فهمنا أو تعقلنا لظاهرة النقاب في سياقنا الخاص، أنها كذلك في الواقع، أو أن على الآخر أن يقبلها كحق مطلق لنا في الاختلاف، فظاهرة النقاب ليست مجرد زِيٍّ خاص، بل هي إعلان عن سلوك غرائبي وغير مقبول في أكثر بقاع العالم.

يجب أن نفهم حتى نتفهّم. لا بدّ أن نتذكر أنه ومع كل المعاني التي يُمثّلها النقاب في السياق الغربي، هو (النقاب) ـ في الوقت نفسه ـ طمس كامل للهوية، إنه ليس محافظة، بل اختفاء واختباء، بكل ما يحمله ذلك من دلالات. الوجه هو الهوية، والهوية تُعادل الوجود. حتى الجمادات، يتمّ التعرّف عليها ومنحها هويتها من خلال ملامحها الأساسية الظاهرة. ومن هنا، فإن إلغاء الهوية أو طمسها هو إلغاء للوجود. وبهذا تتحول الكائنات المقنعة بالكامل إلى مجرد أشباح تتحرك، أشباح لا يعرف ما هي، ولا ماذا تريد، ولا يمكن إضافة أفعالها إليها؛ لأنه لا تعريف لها ولو بأقل درجات التعريف، ومن ثمّ، لا يمكن التنبؤ بما يمكن أن تفعل، ولا يمكن أن تطالها نتائج أفعالها. إن أقصى ما يفعله مَن يريد التّخفي، أن يتلثّم؛ لتختفي هويته بالكامل، ويصبح من المستحيل رصد تصرفاته في الفضاء العام.

هذا هو الوضع كما يراه الغرب. وورغم أهمية ترسيخ الحق في الاختلاف، إلا أن ما تراه أنت أمرًا طبيعيًا وضروريًا، يراه الآخرون اضطهادًا وقمعًا بل واعتقالًا. إنهم لا يرونه أمرًا مُحايدًا، كما أنهم لا يرونه أمرًا مقبولًا. وهم بهذا التصوّر لا يرون أنهم يصادرون حقك في الاختلاف؛ بقدر ما يرون أنهم يمنعون ظاهرة اضطهاد علنية؛ لأنهم ليسوا وحدهم الرافضين له، بل الأغلبية الساحقة من هذا العالم ترفضه؛ حتى وإن اختلفت درجة هذا الرفض وتباينت وسائل التعبير عنه. إنهم لا يرون أنهم يقمعون إنسانًا بمنعه من شيء من حريته في اللباس، بل يرون أنهم يمنعون جريمة علنية بحق الإنسان.

طبعًا، نحن لا نرى هذا الذي يراه الغرب ولا نستوعبه؛ لأننا نرى النقاب من خلال الألفة والتعايش الطويل معه. نحن لا يمكن أن نتصوّر حجم اختراق النقاب للواقع الإنساني في الغرب، إلا إذا تصورنا ـ مثلًا ـ أن جالية ما، يُصِرُّ (رجالها) على أن يمشوا بيننا بغطاء كامل يغطي كل ملامح الهوية (كحال المنقبات في الغرب) بحيث لا نستطيع أن نتعرف ولو على القليل من ملامحهم المميزة، فلا نعرف أصلًا هل هم رجال أم نساء!. هل سنستطيع أن نتحمّل هؤلاء الرجال المُلثمين الذين يتجوّلون بيننا، والذين لا نستطيع رصد سلوكياتهم؛ لأننا لا نستطيع التعرّف عليهم أصلًا؟. تخيّل الصورة بوضوح تام؛ كما لو كانت في

الواقع. ستدرك أن لا فرق، الأمران متشابهان. أما تفريقنا بين رجال ونساء، فهو تفريق غير وارد في الذهنية الغربية، بل هو تفريق مُدان؛ تفريق يزيد الصورة بشاعة، بدل أن يبررها؛ لأنه يعني لديهم أن المسألة انتقلت إلى بُعد آخر، يرتبط بالتميز الجنسي المرتبط لديهم ـ ضرورة ـ بانتهاك حقوق الإنسان.

تبريرنا للنقاب بأنه تشريع ديني مرتبط بالإسلام، كما تمّ تبرير الالتزام بالحجاب سابقًا، هو تبرير يستحيل على الغرب تصديقه؛ لأنهم يسألون؛ فيجيبهم معظم علماء المسلمين بأن النقاب غير واجب، بل وسيجيبهم بعض العلماء بأن النقاب غير مشروع. والأهم، أنهم سيرون أن الملتزمات بالنقاب لا يمثلن إلا أقل من 1% من النساء المسلمات في كل العالم. وهذا يعني للغرب، أن النقاب لو كان فرضًا دينيًا في الإسلام ذاته؛ لالتزمت به ـ على الأقل ـ الأغلبية من المسلمات. ولهذا، فمن خلال رؤية واقع المسلمين في بلاد المسلمين يتأكد لهم أن النقاب هو خيار قلة قليلة، قلة تعتمد تفسيرًا خاصًا لبعض تعاليم الإسلام. ولهذا فهم إذ يمنعون النقاب لا يتصورون أنهم يُسيئون إلى الإسلام؛ وإلا لكانت الأغلبية الساحقة من المسلمات اللاتي لا يلزمن بالنقاب يُسئن إلى الإسلام.

الغرب الحضاري قد يغلط ـ من غير قصد ـ في فهم الإسلام، أو في تفهّم بعض سلوكيات أتباعه. لكنه لن يتعمد الإساءة إليه بحال. وهو إذ يمنع النقاب في بعض دوله، فإنما يفعل ذلك بعد أن استفتى واقع المسلمين. وكأنه برؤيته للغالبية الساحقة من المسلمات في البلاد الإسلامية غير ملتزمات بالنقاب، قد أخذ فتوى واقعية تجيز له منعه من غير أن يسيء للإسلام أو للمسلمين. وحينئذٍ ستصبح المسألة مواجهة مع خيارات فردية خاصة، سيتحملها الغرب دولًا وثقافة من أجل ما يُحدثه النقاب كظاهرة من خرق لأهم التصوّرات الذهنية الغربية عن حقوق الإنسان.

في تصوري أن الغرب بدأ يدرك أن الأزمة ليست أزمة نقاب أو حجاب، وإنما هي أزمة خطاب. وهذا الإدراك رغم أنه سيسير بنا إلى نوع من التفهم لبعض مظاهر الاختلاف، إلا أنه قد يقود إلى إدراج معظم الشعائر الإسلامية في سياق أزمة الاختلاف. وهنا سيصبح الحجاب الشرعي ذاته مشكلة؛ لأنه لن

يفهم حينئذٍ كواجب شرعي خاص بالمكلّف، بل سينظر إليه بوصفه إحدى مؤشرات أزمة الخطاب. وهكذا قد يجني النقاب على الحجاب، أي سيتم النظر إلى المنادين بالحق في الحجاب كسياسيين تكتيكيين، يراوغون كي يُتبعوا خطوة الحجاب بخطوات أخرى، خطوات لن يكون النقاب آخرها!.

الغرب بكل فضائه الإنساني الرحب، سيتعاطى مع هذه الإشكاليات الملازمة للوجود الإسلامي بأقصى ما تحتمله فضاءاته المنحازة لكل ما هو إنساني. لا خوف من الغرب على الإنسان. لكن، هذا لا يعني أنه سيتعاطى معها وفق مفهومنا المحدود لحقوق الإنسان المبعثرة بين القمع والفوضى في ديارنا المتصحرة إلا من الكبت العام للحريات. أي إن القوانين التي سيسنّها الغرب لن تكون جائرة بحق الإنسان، حتى وإن كانت ستحد من بعض الخيارات التي يعتقد بعض الناس أنها بالنسبة لهم حق إنساني خاص. القوانين بطبيعتها ستتغيّا وضعية إنسانية أعم وأشمل من الخيارات الترفية لهذا الفرد أو ذاك. ولهذا يجب على المسلمين هناك أن يكونوا فاعلين إيجابيين إزاء ما يصدر من قوانين، هي - في مؤداها الأخير - لحفظ وجودهم وحقوقهم بأكبر مما يتصورون أو يتوهمون.

طبعًا، لن يستطيع المسلمون فعل ذلك ما داموا يعيشون سلسلة من الأزمات في العلاقة مع واقعهم الجديد. يجب أن يعوا حقيقة هذه الأزمات، لا كأزمات متناثرة، تطفح على السطح بين الحين والآخر، وإنما كمؤشرات على أزمة خطابهم الثقافي/الديني. المسلمون هناك، سواء من يقبل النقاب منهم أو من يرفضه، عليهم أن يدركوا أن الأزمة ليست أزمة حجاب أو نقاب، ليست الأزمة في أيٍّ من هذه، ولا في أي من مثيلاتها، وإنما هي أزمة كامنة في صلب الخطاب الإسلامي المعاصر، الذي لم ينعتق بعد من رواسب التراث المنسرب إليه من غياهب عصور الانحطاط.

4 ـ 6 ـ من حديث المناهج التعليمية:

4 ـ 6 ـ 1 ـ من حديث المناهج: المرأة والحجاب

لم يكن الحوار الذي جرى حول المناهج التعليمية ترفًا فكريًا، ولن

يكون. ومهمًا حاول التقليديون أن يصوروه على هذه الدرجة من الهامشية؛ فلن يستطيعوا إقناعنا بذلك؛ لأننا ندرك أن الحافز الذي يوجههم نحو هذا الاتجاه السلبي، ليس البحث عن الحقيقة والصالح العام، وإنما هو محاولة الاحتفاظ بالمكتسب الإيديولوجي الذي حققوه ـ في غفلة من الزمن ـ عبر مراحل النضال الصحوي في أروقة التعليم.

التعليم ليس مجرد علم أو ثقافة عامة فحسب، بل هو قبل هذا وذاك: مناهج/طرائق تفكير. والمنهجية فيه ـ أي في التعليم ـ تعني أنه مبرمج ـ على نحو دقيق ومدروس ـ لصناعة مجتمع كلي، مجتمع تتضافر فيه قنوات التأثير التعليمية مع غيرها؛ لتخرج به من حالة السلب والتقهقر، إلى حالة الإيجاب، ليكون قادرًا على الإنتاج والعيش بسلام. وهذا يعني أن كل مفردة منهجية قد حسب لها حسابها من حيث تأثيرها في المستوى العام الذي يراد تحقيقه، وليست مجرد رافد (دعوي) خارج السياق العام.

البرنامج التعليمي له ـ أو هكذا ينبغي ـ طابع الاتساق العام. كما أن له طابعًا جماهيريًا شموليًا، من حيث كون الغالبية العظمى من أفراد المجتمع الواحد يدلفون إلى الحياة العلمية والعملية من خلاله، وتتكون رؤاهم العامة ـ بمستواها الشعبي على الأقل ـ على أساس من خطوطه الثقافية العامة. ومن هنا، ندرك الخطورة الكامنة في الخلل المنهجي من ناحية، وخطورة المفردة المؤدلجة من ناحية أخرى.

وعلى هذه الحال؛ يصبح النقد الذي يسلط الأضواء على المفردات المتفرقة التي يتكوّن منها المنهج العام، ليس هو كل شيء في العملية النقدية الإيجابية. فمثل هذا النقد للمفردات ـ على أهميته في سياقه ـ لا يسلط الأضواء على الروح العام التي ينتظم مناهجنا التعليمية، من حيث هي ـ في مناهجنا الشرعية والعربية خاصة ـ روح تقليدية، تشتبك ـ وبصراحة أحيانًا ـ مع الوعي السلفي التقليدي. وبهذا، فالنقد المثمر، على المدى البعيد، هو النقد الذي يتماس ـ نقديًا ـ مع هذا الوعي على نحو صريح.

إن النقد الحقيقي لا بدّ أن يفكك البنية العامة للمناهج، تلك البنية التي

تكونت بفعل الوعي الجماهيري المتلبس بالخرافي والعاطفي؛ بدل أن تقطع معه، وتؤسس ـ في الوقت نفسه ـ لوعي جديد مغاير. غير أن مثل هذا النقد التفكيكي؛ ولأسباب كثيرة، يحتاج لسياق آخر!. ما يعني أننا ـ في هذا السياق الخاص، المرتبط بالفاعل النقدي، وبالمجتمع موضوع الفعل ـ لا بدّ أن نتمحور حول المفردة الواحدة والموضوع الواحد، كجزء من الخضوع ـ المؤقت ـ للشرط الاجتماعي الراهن.

المرأة من ناحية، والحجاب من ناحية أخرى، ثنائية متلازمة، برزت في هذا العصر الحديث كإشكالية ثقافية ومجتمعية، وتم تصعيدها ـ من حيث ثنائيتها ـ؛ لتكون ثنائية أسطورية أو شبه أسطورية؛ ترتبط بالمرأة المسلمة خاصة، دون بقية نساء العالمين.

وبما أن الأسطرة تتكئ ـ في الغالب ـ على الترميز، والذي هو ـ بطبيعته ـ يختصر الأشياء؛ فقد تمّ اختصار المسألة النسوية للمرأة المسلمة بالحجاب؛ قبولًا ورفضًا. أي إنه اختصار مارسته جميع الأطياف، على تضادها في الرؤى العامة، وفي موقفها من الحجاب خاصة. وهذا قد أدّى بالحجاب إلى أن يكون ترميزًا معتبرًا على نطاق واسع، ليس العلماني بأقل خضوعًا له من الإسلاموي المهموم بهذه القضية على نحو خاص.

في هذا السياق لن ندخل في جدلية الإيديولوجيات حول هذا الموضوع، إذ هو جدل لا يعنينا في هذا السياق. فنحن متفقون ـ من حيث كوننا مؤمنين خاضعين للتشريع الإسلامي ـ على وجوب الحجاب على المرأة المسلمة. لا خلاف بيننا ـ كمسلمين ـ حول هذه المفردة. لكن الخلاف الذي لا بدّ أن يكون ظاهرًا وواضحًا تمام الوضوح، ولا يجوز بحال إخفاؤه؛ لأي سبب، إنما هو الخلاف حول طبيعة الحجاب الواجب (كغطاء الوجه واليدين، وجوبًا وجوازًا، وربما منعًا)، ثم الخلاف حول المكانة التراتبية لهذا الواجب ـ في حال القول بوجوبه ـ من قضية المرأة ككل.

بلا شك، هناك اتفاق على وجوب الحجاب من حيث المبدأ. ولكن هناك خلافًا طويلًا على وجوب تغطية الوجه واليدين، وهل هما من الحجاب

أم لا. الخلاف في هذه المسألة طويل، وهو ليس من نتاج القضية النسوية المعاصرة؛ كي يسهل الاتهام. وليس من هدف هذا المقال الانتصار لرأي دون رأي؛ لأن المسألة خلافية منذ عصر التدوين، ولن ينتهي الخلاف حولها أبدًا، ولو كتبت فيها المجلدات الطوال.

الرأي القائل بجواز كشف المرأة لوجهها، له أنصاره من القديم والحديث، وهم كُثُر، والرأي القائل بعدم جواز كشف الوجه، له أنصاره من القديم والحديث، وهم ـ أيضًا ـ كُثُر، وإن كانوا (أقل) من القائلين بالجواز. وهذا يدل على عبثية أية محاولة لأطر الناس على رأي واحد أو مذهب واحد، سواء تمّ ذلك التأطير عن طريق الضغط المادي، أو تمّ معنويًا؛ بتجهيل القائلين بالجواز، أو تهميش آرائهم، أو حجب مؤلفاتهم!. فهذا كله لن يقلّل ـ فضلًا عن أن يلغي ـ شرعية الرأي المخالف في هذه المسألة التي رفعها الخطاب السلفي إلى مرتبة الأصول!.

إذن، وبما أن المسألة خلافية، وواسعة في خلافيتها، وبما أن هذا الخلاف له بعده الإشكالي في المتعين الاجتماعي، فقد كان من الواجب ـ من الناحية الشرعية والمنهجية ـ أن لا يتمّ تفنيد أي من الرأيين في منهج دراسي، خاصة في منهج يراد منه أن يجعل الطالب قادرًا على التعامل مع مجتمعه الكبير ـ وليس مجتمعه الصغير فحسب ـ بتسامح واعتدال. هذا هو الواجب. لكن ما حدث في مناهجنا الدراسية كان شيئًا آخر.

ففي منهج (الحديث والثقافة الإسلامية) للصف الثاني الثانوي، ص 91 يقول الكتاب عن المرأة: «أمر الإسلام بحجابها، بأن تغطي جميع جسمها عن الرجال الأجانب عنها، لئلا تتسور إليها السهام الخفية فتخدش عفتها وطهرها» وهنا نلاحظ أن الحجاب الشرعي تمّ تفسيره بستر جميع البدن بلا استثناء، فهي فتوى جرت على رأي القائلين بوجوب ستر الوجه واليدين. وهذا احتكار لمسألة خلافية، ويجري ذلك في منهج عام، مع أنه يوجد في المجتمع طوائف كثيرة تأخذ بخلاف ما قرره مُعد هذا المنهج، هذا المنهج الذي تمّ تأليفه للجميع، أو هكذا يفترض منهجيًا!.

ومع أن التعليل في هذه الجملة يحمل احتقارًا واضحًا للمرأة، إلا أنه يزداد سلبية عندما نذكر أنه ورد في سياق موضوع حيوي؛ عنوانه: «تكريم الإسلام للمرأة وخطورة الاختلاط» وكأن المرأة التي تكشف عن وجهها ويديها قد رفضت هذا التكريم، حتى وإن كانت ملتزمة بشعائر الإسلام.

هذه الجملة العارضة، كأنما كانت مقدمة للموضوع المخصص للحجاب، والذي سيأتي بعد ذلك في منهج (الحديث والثقافة الإسلامية) للصف الثالث الثانوي من ص 46 إلى ص 55. يقول كاتب المنهج في بداية الموضوع: «وإن مما لا شك فيه أن احتجابها بتغطية وجهها ومواضع الفتنة منها لهو من أكبر احتشام تفعله وتتحلى به لما فيه من صونها وإبعادها عن الفتنة. ولنعلم جميعًا أن احتجاب المرأة عن الرجال الأجانب وتغطية وجهها أمر واجب».

وبصرف النظر عن ركاكة الأسلوب؛ فهذا الإلحاح ـ منذ البداية ـ على ربط الحجاب الشرعي بتغطية الوجه؛ يدل على منهج متسق في فرض الرؤية الخاصة في مسألة خلافية واسعة، وأنه أمر طبيعي أن يرد في مناهجنا، إذ هو نابع من ثقافية إقصائية، هي من طبيعة معدي هذه المناهج. وهذا الإقصاء سيتضح في مسائل خلافية أخرى تخص المرأة في أكثر من موضع.

أما طبيعة الاستدلال، وطبيعة التعامل مع أدلة المخالفين، فتلك قضية تكاد تكون مأساة أخلاقية وعلمية. فالأدلة القرآنية خاصة، يتمّ استحضارها، ومن ثم تفسيرها تفسيرًا موجهًا لخدمة الرؤية الخاصة. يقول الكاتب في شرحه للآية التي تأمر بضرب الخُمُر على الجيوب ص 47: «فإذا كانت مأمورة بأن تضرب الخمار على جيبها، كانت مأمورة بستر وجهها، إما لأنه من لازم ذلك، أو بالقياس» وهنا نلاحظ كيف يتمّ تجيير الآية لصالح رأي واحد. ويقع الطالب الغر ـ بعد ذلك ـ فريسة هذا الاستدلال المُحتال.

ويستدل الكاتب على وجوب تغطية الوجه، بالنهي عن الضرب بالأرجل، فيقول ص48: «فإذا كانت المرأة منهية عن الضرب بالأرجل خوفًا من افتتان الرجال بما يسمع من صوت خلخالها ونحوه، فكيف بكشف الوجه» إنه يحاول

في هذا الاستدلال ـ اللامتعقلن ـ أن يتعقلن!. لم يدرك هذا الكاتب، أن الوجه إنما هو موضع الكرامة الإنسانية؛ قبل أن يكون موضع الجمال والفتنة!. وإصدار المرأة للصوت المُوقّع بالأرجل حركة (غير مؤدبة)، لها دلالة سلوكية عند السامع في الماضي، وربما في الحاضر إلى درجة ما. وهذا ـ على أقل تقدير ـ احتمال يسقط الاستدلال.

ومن أدلة القياس التي يستدل بها الكاتب على وجوب تغطية الوجه «زوال الحياء عن المرأة: الذي هو من الإيمان ومن مقتضيات فطرتها، فقد كانت المرأة مضرب المثل في الحياء، أشدّ حياء من العذراء في خدرها، وزوال الحياء عن المرأة نقص في إيمانها، وخروج عن الفطرة التي خلقت عليها» هكذا يقول الكاتب!.

حقيقة لا أدري، هل الكاتب ـ في هذه الفقرة السابقة ـ يمارس التجهيل عن عمد، أم أن هذا هو منتهى قدرته المعرفية؟!. وكلا الأمرين كارثة، لا في هذه المسألة فحسب؛ من حيث إسهامها في تأزيم الواقع، بل هي كارثة تمس بنية الوعي العام للطلاب، من حيث التعود على التخبط اللامنهجي في الاستدلال، وهذا مكمن الخطورة؛ لأن الطالب يتلقى مثل هذا التخبط، دون أن يتساءل: هل الحياء الإيماني يخصّ المرأة دون الرجل؟!، ولماذا يُربط هذا الحياء بفطرة المرأة خاصة؟، ما هي هذه الفطرة؟!، ومن الذي حددها، وقرر أن المرأة خلقت عليها؟، وهل الأمثال الشعبية ـ وإن كانت قديمة وفصحى ـ يُعوّل عليها في الاستدلال الشرعي؟... الخ الأسئلة التي تنقض الاستدلال المتعسف. هل يمكن أن يطرح الطالب ـ المختطف وعيه بالتلقين ـ مثل هذه الأسئلة ـ على مثل هذا الاستدلال الغوغائي المتكئ على مسلمات شعبية أو على أوهام خاصة؟.

ويظهر التحامل على الرأي المخالف أشدّ ما يظهر في الردّ على أدلته في جواز كشف الوجه. يقول الكاتب ص51: «ولا أعلم لمن أجاز كشف الوجه والكفين من الأجنبية دليلًا من الكتاب والسُّنة سوى ما يأتي»، ثم يذكر أربعة أدلة فقط. يقول على هذا النحو من الجزم؛ مع أن الإمام الألباني ـ رحمه الله ـ له مؤلف شهير في جواز كشف الوجه، أورد فيه هذه الأدلة وغيرها،

وانتصر ـ بقوة ـ للرأي القائل بالجواز. لكن المصيبة ليست في هذا التجاهل لغير مجهول، بل ومشهور، وإنما هي في طريقة الردّ على هذه الأدلة الأربعة.

نعم، لم يورد الكاتب هذه الأدلة؛ ليبين للطالب أن هناك رأيًا مخالفًا، يتسع له التشريع والتطبيق. فمثل هذا التعدد، لا يحتمله الوعي الإقصائي، وإنما أوردها للرد عليها فحسب. فتفسير ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ لـ (ما ظهر منها) بالوجه والكفين، جرى تسديد الاحتمالات إليه؛ ليسقط الاستدلال به. وهي احتمالات غريبة جدًّا، لا توافقها حالة ابن عباس (احتمال أن مراده أول الأمرين قبل نزول آية الحجاب) من حيث هو لم يدرك الأمر الأول، ولا سياق النص (أن مراده الزينة التي نهي عن إبدائها) لأنه كان يفسر(ما ظهر منا). ويكفي أن هذه الطريقة في التفنيد، ما كانت لتكون، لو كانت موجهة إلى أدلة الوجوب التي ينتصر لها الكاتب.

أما حديث ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ في شأن المرأة الخثعمية التي كانت تسأل النبي ﷺ في حجة الوداع، وهي كاشفة عن وجهها، وأخوه الفضل ينظر إليها، فقد قال الكاتب فيه: «لا دليل فيه على جواز النظر إلى الأجنبية لأن النبي ﷺ لم يقرّ الفضل على ذلك، بل حرف وجهه إلى الشق الآخر» وهذا تلبيس متعمد على الطالب، فليس الخلاف حول جواز النظر من عدمه، فغضّ الطرف واجب بالإجماع، بل الخلاف في جواز الكشف من عدمه، وبينهما فرق. وحال المرأة الخثعمية في سياق النص، أنها كانت كاشفة عن وجهها، وكانت جميلة أيضًا. وهذا (الكشف) هو محل النزاع، فالنبي ﷺ لم يأمرها بستر الوجه، وإنما أمر الفضل بغضّ البصر (بصرف وجهه عنها)، وغضّ البصر هو الواجب عليه إجماعًا.

ويقول الكاتب ـ أيضًا ـ في التبرير لرؤاه؛ مجيبًا على استدلال المخالفين بكون النبي ﷺ لم يأمرها بتغطية وجهها، بقوله: «الظاهر أنها كانت محرّمة، والمشروع في حقها أن لا تغطي وجهها إذا لم يكن أحد ينظر إليها من الأجانب» وكلنا نعرف أن القائلين بالوجوب (وجوب تغطية الوجه) يرون وجوب تغطيتها لوجهها في مثل هذه الحال التي كانت عليها الخثعمية؛ لوجود

الفضل بن العباس ينظر إليها ـ حتى ولو كانت محرّمة ـ؛ لأنه من الأجانب. فهم لا يسقطونه في حال الإحرام؛ إذا وجد الأجنبي، فما هذا التلاعب بالاستدلال؟!.

وكل هذا يهون، مقارنة بالتعليل الأخير الذي كاد يكون فضيحة معرفية، إذ قال الكاتب المحترم ص 54: «أو يقال: لعل النبي ﷺ أمرها بعد ذلك» هذا تعليل أستطيع أن أقول بلا تردّد: إنه تعليل مجنون؛ لأنه تعليل يجعل كل دليل شرعي مقرونًا باحتمال ينقضه من أساسه. فلو صحّ هذا التعليل من حيث الاستدلال ـ ومحال أن يصحّ ـ لم يبق في الشريعة حكم واحد؛ لأننا سنجد بعد كل دليل، من يقول: لعل النبي ﷺ قال كذا بعد ذلك. لا أدري كيف اجترأ كاتب المنهج على كتابة هذه الجملة اللامسؤولة، وهل كان يعي أبعادها؟!، وأين المراجعون؟!.

وليس المراد في هذا النقاش، الانتصار لهذا الرأي أو ذاك ـ وإلا لطال الحوار مع هذه الأدلة ومع الأدلة الأخرى الواردة في الكتاب الإقصائي (حراسة الفضيلة)، وإنما المراد ـ هنا ـ التنبيه على خلل منهجي في عرض مسألة خلافية. لقد كان يكفي في مثل هذه المسألة عرض الخلاف، واستعراض أدلة كل فريق، دون تفنيد هذا الرأي أو ذاك.

والحجاب هنا مثال صارخ للموقف السلفي العام من كل ما يخص المرأة وقضاياها، حيث الركون إلى الرأي المتشدد، وإن لم يكن الأصوب. فمثلًا، يقول الكاتب في مقرر (الفقه للصف الأول الثانوي) بعد ذكره لتحريم سفر المرأة دون محرم، ص68: «ولا يتغير هذا الحكم بتغير وسائل النقل التي يستخدمها المسافر سواء في ذلك السفر على الدواب أو على السيارات أو الطائرات أو السفن أو نحوها» وكلنا نعرف أن هناك من علمائنا، بل ومن السلفيين منهم بالذات، من يرى تغير الحكم بتغير الوسائل، وذلك فيما يعرف لديهم بـ (الرفقة الآمنة). إذن، فلماذا هذا الانحياز إلى رأي واحد؟، لماذا لا يذكر الخلاف ـ المهم عمليًا ـ هنا؟!.

ويقول الكاتب في مقرر (الحديث والثقافة الإسلامية للصف الثاني

الثانوي) ص 91: «مكان المرأة بيتها، وهو وظيفتها، وميدان عملها، ومحل مسؤوليتها، به تحفظ بصرها وتربي أطفالها، وتقوم بشؤون زوجها» إن هذه الفقرة؛ دالة على موقف متحيز ضد عمل المرأة ومشاركتها الاجتماعية الفاعلة، ولا ينفي هذا التحيز، الاستثناء الوارد في آخر الصفحة، والذي ذكر فيه ميادين العمل المقترحة للمرأة، فما ذكره من ميادين، يعزز التوجه السلبي أكثر مما ينفيه. ويبقى أن المسألة أكبر ـ بكثير ـ من مثل هذه المفردات، على كثرتها وسلبيتها التي لا تخفى.

4 ـ 6 ـ 2 ـ الجهل والتجهيل.. المرأة والحجاب نموذجًا

لم يكن في النية أن أعود إلى مقال الأسبوع الماضي (من حديث المناهج: المرأة والحجاب)؛ لولا ما تبيّن لي ـ من خلال ردود الأفعال عليه ـ من جهل خطير مدمر، هو نتيجة التجهيل المنظّم المقصود من جهة، ونتيجة طبيعية للخضوع لآلية قرائية رغبوية؛ يورثها الدخول في الخطاب السلفي التقليدي، والاستسلام لـ (وجدانياته) الصارخة من جهة أخرى.

لقد تبيّن من خلال تلك الردود، ذات الطابع العامي، أن التعليم لم يقم بدوره المنوط به حق القيام، من حيث التدريب العملي على التفكير العلمي المنظم الذي يميّز طرائق الاستدلال. وهذا يعني، أن ما رأيناه في المناهج من خلال موضوع الحجاب، من تخبط منهجي في الاستدلال، ومن إقصائية ذات نَفَسٍ عشائري، ومن طريقة غوغائية في الشحن العاطفي المؤدلج، قد ترك أثره على وعي الجيل الصاعد، الذي نعلق عليه أعظم الآمال.

التفكير بواسطة الشعور الذاتي الخاص، والتدليل الأعشى بالاتكاء على الأمنيات والرغبات، والتركيز على مفردة واحدة، بعد عزلها عن مجمل الخطاب، كلها كانت سمات عامة، للموقف العام (العامي) من الموضوع المطروح. وهذا التركيز على هذه السمات، لا يعني خفوت ملامح أخرى، قد تكون أشدّ ظهورًا من تلك السمات العامة، كالاتجاه الذكوري الفحولي المستبد ـ مثلًا ـ، وغيره، لكن، ليس كالأول في فضحه لمسارات الجهل والتجهيل.

هذا الجهل الذي سنراه في النقاط التالية، وتلك الأمثلة التي سنذكرها

بعد ذلك ونعلق عليها، لم تأتِ من فراغ، ولم تكن نتيجة جهل فطري، يتعذّر على صاحبه التعليق والاستنكار. فالخطاب التقليدي قاد مسيرة التجهيل المنظّم، واستطاع أن يمتد بآثاره المأساوية إلى كل ميدان استطاع أن يصول فيه ويجول. وبقدر المساحة المتاحة له، وبقدر النفوذ المسموح له به، كان استشراء هذا الجهل المستطير.

إن أهم النقاط التي يمكن من خلالها رؤية مستوى الجهل الذي وقع الجيل الحالي ضحيته ما يلي:

1 ـ جهل باستراتيجية المقال. ولتوضيح ذلك ـ ولأن الخطاب موجه بالدرجة الأولى إلى صانعي تلك الردود وصانعيهم من أصحاب الفكر العامي ـ نؤكد أن المقال لم يكن يتغيّا الانتصار لإحدى الرؤيتين؛ لأن محاولة الانتصار لأي منهما أشبه ما تكون بالعبث الفقهي. فالمسألة ليست تهمني في أحد طرفيها المختلفين، بقدر ما تهمني (الطريقة المنهجية) التي تمّ بها تناول المسألة الفقهية الغنية بالخلاف.

إذن، من يجهل أو يتجاهل هذا الهدف الاستراتيجي الواضح للمقال ـ ولغيره من المقالات ـ فهو أسير لتيار إيديولوجي ذي طابع احتوائي. وكونه لا يشعر بهذا الاحتواء لا يعني أنه بريء منه، بل يعني أن خطره عليه أشدّ وأشمل. فسواء كان جاهلًا أو متجاهلًا فهو ضحية لخطاب الجهل، وفريسة سهلة لممارسي خطاب التجهيل.

ومع أنني كنت واضحًا في الإلحاح ـ إلى درجة الإملال ـ على أن القضية (المرأة والحجاب) ليست إلا نموذجًا ومثالًا تطبيقيًا للخلل المنهجي العام، وكان التركيز على المنهجية في المقدمة قبل الدخول في الموضوع واضحًا، إلا أن القارئ ـ الذي عاش طويلًا ضحية خطاب التجهيل ـ لم يرَ إلا أنني أدعو إلى أقوال المجيزين لكشف الوجه، بل إن بعضهم رفع درجة النفير العام، فادعى أنني أرفض الحجاب!؛ مع أنني كتبت جملة صريحة في الدعوة إلى الالتزام بالحجاب الشرعي.

لكن، وكأي مستلب، لا يقرأ المؤدلج إلا ما تتيح له الوسائط

الإيديولوجية قراءته/فهمه، فضلًا عن كونه ضحية القراءة التراثية التي لم تتعود قراءة النص كبنية، وإنما تعودت قراءة الجمل المتتالية فحسب. لذلك يقول أحدهم في التعليق على المقال: «كلما قرأت لك أجدك مهتمًّا بإنكار التشريع الرباني» ويقول آخر: «وانحاز الكاتب لرأيه الخاص بشدة مع أنه يهاجم بشدة من أسماهم بالإقصائيين» ويقول آخر: «أريد أن أقول للكاتب بدل أن تشغل نفسك بتشجيع كشف الوجه لماذا لا تتحدث وتنتقد كشف السيقان والصدور».

واضح من هذه الجمل طبيعة القراءة / الفهم، وأن هؤلاء المعلقين إن هم إلا ضحايا جهل وأدلجة طويلة الأمد، وإلا فأين إنكار التشريع الرباني؟. المقال كان شرعيًّا، يناقش الحجاب، بوصفه مشروعًا في الدين الإسلامي، وأن أهميته للمرأة المسلمة تستدعي فهمًا واسعًا لحدوده، ومعرفة بأحكام هذه الحدود. فالمقال ـ إذا نظرنا إليه من زاوية الأحكام الواردة فيه عرضًا ـ مقال دعوي، يحتكم إلى التشريع الرباني أشدّ ما يكون الاحتكام، وهو بالسلفية المستنيرة يتوسل، وعنها ينطق!. بينما الاتهام بإنكار التشريع الرباني ـ من قبل المعلق ـ اتهام صريح بالكفر، فمن أين أتى هذا الفهم، وكيف صدر هذا الحكم؟!، ومن هم المشرعون لمثل هذا التجاوز الاستدلالي؟.

في ذلك المقال، لم يكن لي رأي خاص، أو على الأقل لم أكشف عن رأيي الخاص، فكيف تخيل القارئ أنني منحاز ـ وبشدة ـ إلى أحد الطرفين المختلفين في حكم كشف المرأة لوجهها. ومن هو الإقصائي؟، هل هو الذي يقول: في وجه المرأة قولان للعلماء، كلاهما معتبر، ومن أخذ بأي القولين فلا تثريب عليه، أم الذي يقول في سياق منهج دراسي لعشرات الملايين من الطلاب: إن الرأي الصواب، هو وجوب تغطية الوجه واليدين، ومن قال بغير ذلك فكلامه باطل. أين الإقصاء؟، هل هو لدي وأنا أقول بمشروعية القولين اتكاء على آراء الفقهاء، أم لدى وزارة التربية والتعليم؟!، وهي التي تقول بالقول الواحد، ومن ورائها المعلق الكريم.

وانظر المقارنة بين كشف الوجه وكشف السيقان والصدور في التعليق الثالث السابق. إنه إصرار ـ غير مبرر ـ على أنني أقوم بتشجيع كشف الوجه، وأتغاضى عن كشف الأعضاء المجمع على وجوب سترها. إن المقال لم يكن

في تحديد حجاب المرأة؛ فأذكر الأحكام في بقية الأعضاء، بل كان في خلل منهجي فاضح، إذ ينصر المنهج المدرسي قولًا على قول، دون مبرر عملي لهذا التحيّز المتزمت، فضلًا عن تهافت الاستدلال معرفيًا.

كل هذا إذا أحسنّا الظن بصاحب هذا التعليق. أما إذا لم نفعل؛ فإن الهدف قد يكون متوجهًا لإدخال القارئ في رحلة طويلة من الهياج العاطفي. أي عرض صاحب المقال وكأنه يدعو إلى السفور، وفي الوقت نفسه يتغاضى عن مظاهر التبرج الأخرى. فهو ـ بهذه الحال التي يراد إيصالها للمتلقي ـ داعية انحلال. وإذا كان كذلك فلن يقبل منه مقاله النقدي الذي يناقش فيه قضية هي أبعد من هذا المثال، وهذا ـ ربما ـ كان المراد الحقيقي من التعليق السابق. وهو أسلوب معروف، يمارسه الخطاب السلفي التقليدي في أحيان كثيرة؛ ليسوق الناس إلى مقولاته الخاصة بمثل هذا الدجل والاحتيال العاطفي.

ومثل هذا الشحن العاطفي، ما نراه عند بعضهم ـ بعد طرح رؤيته أو بعدها ـ من الدعاء بأدعية لها طابع خاص، ولها دور ملموس في صنع موقف من المردود عليه. يقول أحد المعلقين: «وفق الله نساء المؤمنين للستر والحياء، وجنبهن أدعياء السفور والرذيلة» ومن الواضح أن الدعاء لمجرد الدعاء ليس المراد في هذه الجملة، بل المراد وصف المردود عليه بهذه الصفات المنفرة، على هيئة دعاء جميل مقبول في عمومه؛ لينخدع المتلقي بهذا الظرف الدعائي، ولا يتفحّص مقولات صاحبه تفحصًا نقديًا. وقليل من الناس من يتنبه لمثل هذا المكر النفاقي المتخفي في صورة الورع والتقوى.

2 ـ الجهل بالموضوع والخلاف فيه، أو تجاهل ذلك. فبعض الشرائح الاجتماعية التي تمّت صياغتها على رؤية أحادية، لا تعرف أن المسألة (المرأة والحجاب) التي أدرجت في المقال كمثال فحسب، هي موضوع خلاف طويل وقديم. إن علماء هذه الفئة الاجتماعية التقليدية (السلفية) ـ وقد رأيت بنفسي عينات منها ـ قالوا لمريديهم قولًا واحدًا، ولم يطلعوهم على الرؤية المخالفة لهم، فضلًا عن أن يعرضوا عليهم الأدلة على ما هي عليه عند أصحابها المخالفين.

إن هؤلاء يظنون أنهم أصحاب الحقيقة الإلهية، وأن حقيقتهم واضحة

تمام الوضوح، وأن من سواهم ضالون على علم، ولا يتبادر إلى أذهانهم بحال، أن رؤيتهم هذه ليست إلا نتيجة جهل وتجهيل مارسه علماؤهم عليهم. إنهم يتهمون الجميع، ولكنهم لا يتهمون أنفسهم ولا علماءهم؛ فيتراكم الجهل ظلمات بعضها فوق بعض. ولذلك تراهم ـ دائمًا ـ يجادلون بجهل وعن جهل، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعًا.

يقول أحد المعلقين مجادلًا: «لن يكون هناك خلاف إذا ما رجعنا إلى الكتاب والسُّنة، وأخذنا بهما على فهم السلف الصالح... هكذا المسألة بكل وضوح وسهولة» ومع أنه لا وضوح ولا سهولة في هذا الجهل، إلا أن هناك من هو ضحية هذه المناهج الدراسية التي توحي لهذا وأمثاله أن المسألة على هذا النحو من الوضوح التجهيلي. فبكل هذه السذاجة الفاضحة تجد من يطالبك بالرجوع للكتاب والسُّنة، وكأن العلماء المجيزين لكشف الوجه واليدين حسبوها مسألة اجتماعية خالصة؛ فأعرضوا عن الكتاب والسُّنة، ورجعوا إلى مؤلفات جون لوك وهيوم وفولتير ماركس ودوركهايم.

إن دعوة المخالف في الفقهيات إلى الرجوع إلى الكتاب والسُّنة، هي اتهام لهذا الآخر المخالف بأنه لم يرجع إلى الكتاب والسُّنة، وفي الوقت نفسه تزكية ـ مريبة ـ للأنا أنها تمتلك حقيقة الكتاب والسُّنة دون غيرها.

الاختلاف موجود، وهو موجود بعد الرجوع للكتاب والسُّنة وتحكيمهما، والسلف اختلفوا، فما العمل؟. في الواقع؛ لا يمكن حلّ إشكال كهذا؛ لأنه خلاف في قراءة النصوص، وليس في استقصائها؛ فيكون توفر النصّ قاطعًا للإشكال. والنتيجة أن الخلاف سيبقى؛ ما بقي النوع البشري المتنوع، وما بقيت النصوص محل تأويل بشري.

من الغريب أن بعضهم تزعجه هذه الإشارات العلمية إلى الخلاف، ولا أدري لماذا؟!. يقول أحدهم في تعليقه: «الكاتب لا يعرف من الدين إلا الخلاف... وفي القرآن خمس آيات تدل على وجوب تغطية الوجه» ثم يقول: «أرجو من الكاتب أن لا يضل الناس بتأويلات باطلة وأن يأخذ بقول علماء الأمة، وأن لا يفسد نساء المسلمين».

هذا مثال للضيق الشديد بالخلاف من ناحية، وجهل بأهمية الخلاف في الميادين العملية من جهة أخرى. كما أنه جهل بحقيقة العلم ومساراته، فالمسائل الواضحة التي لا خلاف عليها ويعرفها الجميع، بينما المعرفة الخاصة تكمن في التفاصيل الاجتهادية، والتي هي محل الخلاف. لكن مثل هذا المعلق، صُنع على أن هذه المسألة الخلافية لا خلاف فيها، وأن الواجب (تغطية الوجه) مع أن أكثر العلماء المحققين لا يرون ذلك.

ولا شك أن التربية التي تتعمد التدليس واضحة في هذا المثال، فهو يذكر أن في القرآن خمس آيات تدل على وجوب تغطية الوجه!. بينما لا توجد آية واحدة صريحة في هذا الوجوب المدعى. الآيات بعضها خاص بأمهات المؤمنين، وبعضها الآخر محل اجتهاد واسع للمفسرين، وبعضها الآخر مخصص بنصوص السُّنة...الخ.

إن هذا وأمثاله نتيجة ثقافة أحادية، فقد تمّ الاستشهاد لهم بالآيات القرآنية، ولم يُذكر لهم إلا تفسير واحد، هو مراد مفتيهم الخاص؛ فتصورًا ـ جرّاء هذا التحجر في الفتوى ـ أن من لا يرى وجوب ستر الوجه، إنما يرد الآيات القرآنية ويتنكر لها، وأن المرأة التي تكشف عن وجهها ويديها لا تنفذ الأمر القرآني.

إن معنى كلام هذا المعلق، أن علماء الأمة، ورؤساء المذاهب الفقهية، والأئمة المحققين ـ وآخرهم الإمام الألباني ـ قد تركوا هذه الآيات التي تدلّ على الوجوب تعديًا أو تهاونًا، وقالوا بالجواز. وهذه تهمة عظيمة، موجهة لأكثر علماء الأمة منذ القدم وإلى العصر الحديث. بل هو اتهام لهم أنهم ـ عندما قالوا بالجواز ـ كانوا يُضلون الأمة بتأويلات باطلة، كما زعم صاحب التعليق في حقي. ولا أدري كيف يطالبني بأن آخذ بقول علماء الأمة، وأكثر علماء الأمة يقولون بالجواز؟، فهل يريدني أن أقول بالجواز كما يقول علماء الأمة به. هذا ما أفهمه من قوله، إلا إذا كان يقصد بعلماء الأمة علماء بلده من جهلة السلفية التقليدية. وفي هذه الحال لا ينطبق عليهم وصف علماء الأمة، بل هم (علماء) محليون فحسب.

3 ـ جهل بمفردات المقال، فضلًا عن السياق العلمي له. وهذا يدلّ على أن

القارئ الذي كشف عن طبيعة منطقه الاستدلالي لم يُنشّأ تنشئة علمية تساعده على تتبع العلاقة بين المثال والاستدلال. فأحدهم يقول: «من ينكر الحجاب فهو يحقر المرأة» وأنا أسأل: من الذي أنكر الحجاب، أي في المقال؟، وما علاقة الحجاب بالتكريم من عدمه؟. لا جملة الشرط هنا ولا جوابها لهما علاقة بالمقال، فضلًا عن العلاقة المزعومة بينهما.

أما الذي حاول في تعليقه أن يقيم مقارنة بين المرأة (الجوهرة) والمرأة (الطماطم) فهو ـ فضلًا عن كون المقال ليس مزايدة على مكانة المرأة ـ يقدم مثالًا من أمثلة الجهلاء الذين يرون المرأة ـ على أحسن حال ـ مجرد جوهرة ثمينة في ملك الرجل، مهمته أن يحافظ عليها!؛ لأنها مجرد شيء!. إن هذا المثال السخيف ـ جدًا ـ يدل على الكيفية التي يربي عليها التقليديون مريديهم السذج؛ لينظروا إلى الإنسان من خلالها.

لم يدرك هؤلاء من خلال مفردات المقال ومن خلال سياقه العلمي أن هذا المثال (المرأة والحجاب) ليس إلا مثالًا للمسائل الخلافية، التي تتكرر كثيرًا، وأن هناك أمثلة أخرى كثيرة، لا بدّ أن نعاملها على هذا النحو من القبول بالتنوع والاختلاف. إن هذه المسألة الخلافية ـ وأمثالها كثير ـ لا يمكن الجمع بين أدلتها الكثيرة إلا بالرضا بالأحكام المختلفة الصادرة عنها؛ الاقتصار على حكم واحد، يعني مصادرة بقية الأدلة وعدم احترامها وتقديرها حق قدرها، بينما القبول بها جميعًا يعني احترام الجميع.

إن ما ذكرته من أمثلة على الفهم الغوغائي، يدل على مستوى التجهيل الذي مارسه خطاب التقليد السلفي على مريديه، وكيف أصبح ضحاياه بالألوف في بيئتنا المحلية. كما يدل على أن مثل هذا الوعي المضطرب يمكن أن يكون ضحية لأي خطاب غوغائي دعائي يضرب على أوتار العواطف، خاصة العواطف التي تجنح للتشدد عندنا نحن أبناء الصحراء. وفي هذه الحال، يمكن لأي حافظ نصوصي ـ حتى وإن كان غائب الوعي ـ أن يجيش كثيرًا من هذه النماذج؛ بإرهابها بنصوص منتقاة، بعد وضعها في عناوين كبرى ذات طابع شعاراتي. هذا ما دلّ عليه الاستقطاب في هذا المثال.

لقد كنت في أكثر الأحيان أتجنب النماذج والأمثلة عن عمد؛ مخافة أن

يتمّ اختصار التنظير في النموذج المذكور، ومن ثم الحجر على الفاعلية الإيجابية للمتلقي في صناعة النص الملائم. وقد أثبت المقال السابق صدق هذا التخوف، خاصة إذا كان المثال شديد الحساسية كأي مثال يتعلق بالمرأة. لقد غاب المنطق الكلي للمقال، وحضر المثال، ولم يبق في الأذهان سوى الجدلية النصوصية التي لا تغني شيئًا.

4 ـ 6 ـ 3 ـ من حديث المناهج: المرأة والسكان

كنت قد كتبت مقالًا ـ قبل عامين ـ عن المستقبل المظلم الذي سنواجهه بسبب الانفجار السكاني الكبير الذي نعايشه منذ عقدين أو أكثر. وكان الحديث في ذلك المقال مهمومًا بالحديث عن الأثر المدمر للانفجار السكاني على العملية النهضوية التي لا تزال في بداياتها الواعدة. لم يكن الطرح ـ آنذاك ـ يأخذ على عاتقه فضح الخطاب المضاد لتلك الرؤية التي تقدّمت بها، بل كانت القضية ـ بحدّ ذاتها ـ هدفًا مباشرًا؛ لأنها من أمهات القضايا النهضوية في بُعدها الأممي الذي يتجاوز حدود الوطن الجغرافي.

لم تكن القضية ـ كما هي الآن ـ مثالًا على قضية أخرى، قضية أخطر من هذه القضية المهمة التي تتقاطع ـ إشكالًا ـ مع قضايا النهضة والإنسان، بل كانت تمهيدًا لفتح آفاق الوعي على المسكوت عنه في سلوكيات الأفراد، ذلك المسكوت عنه الذي ينفخ فيه المؤدلج التقليدي؛ بغية شرعنته؛ جرّاء فهم ساذج للنصّ وللواقع.

وإذا كان من المشروع، بل من الواجب، البحث في الإشكال الاجتماعي، في كافة صوره وتمظهراته، فإن البحث فيما يمكن اعتباره المصدر الأعمق ـ أثرًا ـ لمثل هذا الإشكال، أو ـ على نحو أدق ـ فيما يمكن اعتباره العائق الأول لكافة الحلول المطروحة، يبقى هو الهم الرئيس لكاتب هذا المقال.

إنني على يقين راسخ أن الانفجار السكاني الذي بدأ ـ على نحو واضح ـ منذ أكثر من عشرين سنة؛ ولا يزال، هو الكارثة الحقيقية التي سترجع بنا ـ بعد ربع قرن من الآن ـ إلى مربع التخلّف والانحطاط (العالم ثالثي)؛ ما

لم يتمّ تدارك هذا الوضع الخطير، بقوانين مدنية صارمة وشاملة، تحدُّ من هذا التناسل الفضوي الذي يتضخم بقدر ما تتضخم الأنانية الفردية العمياء.

لن تستطيع المشاريع النهضوية العملاقة ـ مهما أخذت البُعد المستقبلي في حسابها ـ أن تفي باحتياجات الجيل القادم (القنبلة) الذي يستحيل الوفاء بمتطلباته التنموية في مثل هذه الحال. كل مشروع ـ مهما تمدد في اتجاه الاستيعاب المستقبلي ـ لا يمكن أن يتجاوز الأعمار الافتراضية التي تحكمه؛ من حيث الصراع الطبيعي بين التكلفة من جهة، ومنطق الاستيعاب المعقول من جهة أخرى. أي لا يمكن ـ نهضويًا ـ أن أرهن مليارات الدولارات، وأضعها في مشاريع لن نحتاج لها إلا بعد عقود، وإن كان احتياجًا مؤكّدًا ـ في الوقت نفسه ـ؛ في ضوء هذا الانفجار السكاني، إن لم يكن التفجير المتعمد.

في الماضي؛ كان كل مولود جديد، يُشكّل ـ بنفسه ـ بنية تحتية، بنية تمدّ المجتمع بالعطاء؛ لأن بنية المجتمع كانت قادرة على الاستيعاب، بل كانت فقيرة إليه غاية الافتقار. أما الآن، فلم يعد الإنسان هو إنسان الماضي، ولا مجاله الحيوي هو ذلك المجال. اختلفت احتياجات الإنسان وأولوياته وفهمه للحياة والأحياء. وهو اختلاف نوعي، يبتعد ـ كل يوم! ـ عن الماضي، بقدر ما يعانق آفاق المستقبل.

وهنا؛ يأتي الإشكال المزمن لدينا، إذ يفكر الإنسان/المجتمع التقليدي في إشكاله الراهن، كما كان يفكر فيه الآباء والأجداد قبل عقود، بل وربما قبل قرون. لا يمكن للإنسان التقليدي أن يتصور أن ما كان في الماضي القريب حلولًا ناجعة، ومادة أولية لتجاوز الأوبئة والأمراض والعاهات والفقر، أصبح اليوم سببًا رئيسًا للفقر والبطالة والجريمة والتخلّف الثقافي والتربوي. إن مشكلة التقليدي تكمن أنه يرى عالمه الراهن بعيون ماضوية؛ فيوقعه ذلك في عالم من التخبط والخبال.

الأشد خطورة في مثل هذا التخبط والتيه النهضوي، أن الدين يتمّ اتخاذه أداة ذرائعية؛ لنشر الرؤى والقناعات ذات البُعد الإيديولوجي الضيق. إن الدين أكبر من ذلك، الدين حالة من التفكير/الحدس الراقي المؤنسن، يهتم بالكيف،

أكثر مما يهتم بالكم. إن الإسلام الذي كان يحث على الكثرة، هو الإسلام الذي رفض الغثاء، وعابه على مسلمي الضعف والوهن.

صحيح أن اجتماع الكم والكيف في الحالة السكانية هو الغاية المثلى. لكن هذا أصبح ـ على ضوء طبيعة الحياة المعاصرة ـ من المستحيلات اليقينية. ومن هنا، فالأخذ من (الكم)؛ لضرورة (الكيف)، أصبح في هذا السياق النهضوي الراهن، ضرورة عامة، تبيح المحظورات، فكيف بما ليس بمحظور أصلًا، بل كان استحبابًا وندبًا باتفاق؛ لأن الصحابة كانوا يعزلون إبان نزول القرآن، ولم ينهوا عن ذلك التحكم الاختياري في الكم.

وقد يعجب من لا يخالط الخطاب الأصولي المتزمت حين يعلم أن الحماس لهذه القضية التنموية بلغ حدّ التدليس الاستدلالي من حيث توجيه النص، كما بلغ درجة الغباء المخجل في استدلاله بمعطيات الواقع الأممي. إن بعضًا منهم جعل تحديد النسل؛ لأجل ظروف المعيشة، من باب قتل الأولاد خشية إملاق. بعضهم استشهد بالصين اليابان للدلالة على إيجابية الكثرة، مع أن القضية لم تكن قضية كثرة، بقدر ما كانت قضية (انفجار) سكاني، أي إن خط التصاعد السكاني لا يتناسب مع حجم القاعدة المنتجة، ومن ثم فهو تصاعد (انفجار) غير معقول، لا يتلاءم مع خط الصعود التنموي، وهو الخط المعروف بأنه ـ باستثناء الطفرات الاستثنائية! ـ يبقى في دائرة الحراك المعقول.

إن هذا الانفجار الذي بدأنا ـ الآن ـ نعاني من إفرازاته الأولية، والتي لا زال وجهها الكارثي غائبًا، لم تتمَ ـ لدينا ـ التوعية به، كخطر داهم مدمر، يطال الجميع في حاضرهم ومستقبلهم وفي نوعية حياتهم. لم تأخذ المناهج الدراسية، ولا الدوائر الصحية، ولا الإعلام الرسمي المسؤول على نفسها مهمة التوعية بهذه الكارثة التي ستنفجر في مجتمعنا في يوم من أيام المستقبل القريب، بل كان الحال في المناهج الدراسية عكس ذلك؛ إذ صورت الدعوة إلى تحديد النسل في صورة المحرم الديني، ومن ثَم لا مساس!.

في مقرر الفقه للصف الثالث الثانوي ص60، موضوع بعنوان: «منع الحمل وتنظيمه» ومجمل الموضوع هجوم ـ مشرعن ـ على الآليات الحديثة

لتنظيم الحياة عن طريق تنظيم النسل. أي إن الموضوع دعوة صريحة ـ غير محسوبة، وإن كانت مقصودة ـ للتكاثر، ومنع كل ما يقف حائلًا دون ذلك؛ إلا ما كان يحمل ضررًا مترجحًا، تحدده الحالة الصحية كما يقولون. ومن الغريب أنهم يَكِلُون الأمر في هذا الضرر إلى الطب الحديث، مع أن الضرر الذي يعمّ المجتمع بالتكاثر، والذي يقرره علماء الاجتماع والاقتصاد والمستقبليات، أشدّ وأشمل وأدوم من الضرر الفردي الذي يطال المرأة الحامل، كحالة فردية محكومة بسياقها الخاص.

يقول كاتب المقرّر المذكور ص60: «اعتمد الدعاة إلى تحديد النسل ومنع الحمل على عدة دوافع وأسباب في دعايتهم لرأيهم وترويجهم له، وكلها أسباب مادية تخالف ما جاء في أصول الشريعة من كفالة الله جلَّ وعلا لأرزاق الناس».

من البداية، يُظهر هذا المقرر المنهجي أصحاب الهم النهضوي ـ الداعين إلى تحديد النسل ـ في صورة أصحاب الدعايات، وأن دعايتهم تخالف مقاصد الشريعة، لا بل تخالف أصول الشريعة. وهذا أسلوب غوغائي في معالجة هذه القضية؛ لأنه يعمد إلى شرعنة رؤية خاصة مقابل رؤية أخرى، وإلى توظيف عبارات ضخمة صاخبة؛ لإرهاب أصحاب الآراء الأخرى.

إن الطالب الذي يقرأ في منهجه الدراسي أن الدعوة إلى تحديد النسل تخالف أصول الشريعة، سيتهم كل داع بهذه الدعوة، بأنه يعترض على أصل من أصول الشريعة، فضلًا عن كونه ـ أي الطالب ـ سيكون أسير هذه الرؤية المتزمتة في حياته الخاصة، وهي كفيلة بتدمير حياته وحياة أسرته. فهذه الجملة ليست حثًا على (التوكل)، بل هي شرعنة لـ (التواكل)، فالتوكل يكون بعد أن (يعقلها) الإنسان بمعطيات الواقع المادي، ولا يكون بازدراء هذا البُعد المادي الحاسم، كما هو منطق صاحب هذا المقال.

ويظهر الإرهاب بالألفاظ الشرعية جليًا في قول الكاتب ص61: «إن دلالة النصوص الشرعية من الكتاب والسُّنة وكذلك الإجماع والقياس تقرر أنه لا يجوز تحديد النسل مطلقًا ولا يجوز منع الحمل إذا كان القصد من ذلك خشية الإملاق؛ لأن الله هو الرزاق ذو القوة المتين» وطبعًا، يؤمن كل مسلم

بأن الله هو الرزاق، فينبغي عليه ـ كما يريد كاتب المنهج التربوي! ـ أن يتجاهل كل معطيات الواقع، وينجب دون حساب.

إن هذا النصّ يقرن منع الحمل بالقتل!، مع أن القتل إلغاء لحياة وجدت، بينما منع الحمل منع لما لم يوجد. وربط هذا بهذا في الاستدلال، ليس إلا لقصد التهويل على الطالب الساذج. ويبقى الطالب ضحية هذا الحكم المتزمت، وضحية هذا المنطق الاستدلالي المضطرب، وهذا هو الأخطر؛ لأنه المشكل لوعيه الفكري، وهذا ما أكّدنا عليه في المقال السابق.

وبعد لأيٍ، يريد هذا المنهج المتزمت أن يبدي نوعًا من التسامح في هذه القضية فيقول ص61: «أما تعاطي أسباب منع الحمل منعًا مؤقتًا في حالات فردية لضرر محقق... فهذا جائز بشرط إذن زوجها، ودليله أن الصحابة كانوا يعزلون» وهذا الكلام مثال واضح على التزمت لا التسامح، وعلى الجهل بمنطق الاستدلال، إذ هو يجمع من الشروط للإباحة ما ليس بلازم فيها، حتى في مذهبه الخاص المتزمت. فهل في حال تحقق الضرر يحرم المنع الدائم، حتى يشترط ـ هنا ـ المنع (المؤقت)؟ ولا أريد أن أقول: هل المنع المؤقت يحتاج لضرر متحقق؟؛ لأن تزمتهم ربما يحكم بهذا. ولكن، في حال تحقق الضرر؛ هل تحتاج المرأة (وهي التي ستتحمل العبء كاملًا) لإذن زوجها في منع الحمل مؤقتًا؟!.

لا أدري كيف تتوالى الشروط العابثة؛ لتصل إلى هذه الإباحة المؤقتة، مع أن مجرد الضرر يلغي هذه الشروط من أساسها، كما يلغي كونها إباحة مؤقتة. والأعجب في كل هذا، أن النصّ (الحديث) الذي ورد كدليل على هذه الإباحة المؤقتة المشروطة هو دليل على الإباحة العامة؛ لأن الصحابة لم يصرحوا بأنهم كانوا يعزلون لضرر محقق، بل كانوا يعزلون فحسب، دون ذكر مبررات. هذا من حيث الاستدلال على السلفي بالمنطق السلفي.

وظاهر هنا أن العبث بالشروط وتهويلها، والعبث بالاستدلال إنما هو جهل وتجهيل؛ ليتخرج الطالب بعد ذلك وهو مستعد لأن يذعن كامل الإذعان، لمجرد ذكر النصوص كأدلة، دون قراءة فاحصة لمنطق الاستدلال بها. هذا

العبث يجني على عقل الطالب، قبل أن يجني على حياته عندما يقتنع بمثل هذه الأحكام والرؤى الممعنة في سياسة التجهيل.

ويتحدث المنهج بعد ذلك عن أضرار تحديد النسل ص62. تأمل هنا أنها أضرار تحديد وليس منع. ولكن المهزلة الحقيقية هي في الأضرار المذكورة؛ لأنه إذ لم تكن هناك أضرار حقيقية يستطيعون توظيفها لتبرير إطلاق حملة التناسل الحيواني؛ فقد أدّى بهم ذلك إلى توهم أضرار لا علاقة لها ـ من حيث سياق الموضوع هنا ـ بالموضوع الأصلي. وقد حرّض المؤلف/المؤلفون على أن تكون هذه الأضرار ذات بُعد اجتماعي وصحي، وإن كانت بعيدة كل البُعد عن القضية الأساس.

فمن الأضرار ـ كما يقول المنهج المقرر ـ «انتشار جريمة الزنا وانتهاك الحرمات، مما أدّى إلى توفر وسائل منع الحمل وتحديد النسل» أي غباء استدلالي هذا؟. هل موضوعنا هو الضرر الواقع على زوجين جرّاء تحديد النسل، أم على غير متزوجين؟. ثم إنه لو كان على غير متزوجين، فطريقة الاستدلال تبقى مقلوبة؛ إذ من الممكن أن يقال: إن هذه الوسائل ساعدت على انتشار الزنا. أفهم هذا منطقيًّا، لكن، ما علاقة هذه الوسائل المستخدمة بين متزوجين بانتشار الزنا؟. هل مجرد التنفير من تحديد النسل يُبيح هذا الاستهبال السلفي، المُتمثّل بالجهل والتجهيل والخلط بين الأسباب والنتائج والحالات المتباينة؟!. والغريب أن الضرر الثاني لديهم كان «الزنا سبب لنشر الأمراض الخبيثة كالإيدز، والزهري، والسيلان...». ما علاقة كل هذا بتحديد النسل؟!.

ومن الأسباب التي يذكرونها، وتدل على جهل بالواقع المتباين بين الدول، قولهم عن تحديد النسل إنه يؤدي إلى: «نقص الأيدي العاملة، وكثرة العجز والعجائز لقلة التناسل» وهذا الكلام يمكن أن يصدق على السويد أو النرويج، لكن لا يمكن أن يصدق على بلاد تعاني من البطالة وتضخم فئة الشباب بما لا يتلاءم مع قوى الإنتاج.

ومن أهم الأضرار التي ذكروها لتحديد النسل قولهم: «في ترك الزواج كبت للنفس وخروج بها عن فطرتها ومقتضى ما أودع الله فيه من الغرائز،

ولذلك وغيره نهى النبي ﷺ عن التبتل» وهذا كلام صحيح من حيث المبدأ، ولكن لا علاقة له بالأضرار التي هم بصدد ذكرها، إلا إذا كان القصد به تحديد النسل بترك الزواج، وهذا ليس من سياق الكلام في شيء، بل يدل على حشد غير مبرر لموضوع غير مبرر من الأصل.

في ص 63، يذكر المنهج أن الأطباء وعلماء النفس قد ذكروا أضرار وسائل منع الحمل وتحديد النسل، وأنهم قاموا بدعوة مضادة؛ لتحذير الناس من هذه الوسائل، وأن الحكومات استجابت لهم، فحظرت الاتجار بهذه الوسائل، وأعطت المكافأة على كثرة النسل، وفرضت العقوبات على من ثبت عليه استعمال هذه الوسائل أو الاتجار بها أو الترويج لها والدعاية لاستعمالها.

وهذا كلام عام، ونسبة عامة، وإلا لماذا لم يذكروا هذه الأضرار صراحة؟. أما المكافأة على كثرة النسل، فهل توجد في الدول ذات التضخم السكاني، كما هي حال دول العالم الثالث؟. إنها لا توجد إلا في الدول التي تعاني من التناقص (الشديد) في عدد المواليد، إلى درجة تهدد البنية العامة للمجتمع.

أما الادعاء بأن الحكومات حظرت الاتجار بوسائل منع الحمل، وعاقبت من يستعملها، فلا أدري أين توجد هذه الحكومات؟، لماذا لم يذكروها لنا؟، هل هي حكومة طالبان؟!، لماذا هذا الكذب الفاضح؟، هل هم يتكلمون عن المخدرات، أم عن وسائل منع الحمل التي تباع في كل مكان في العالم؟!. لا جواب!. لكن ـ وهذا هو المهم ـ إلى متى يستمر هذا التجهيل المتعمد تحت مظلة التربية التعليم؟.

4 ـ 7 ـ المتطرّفون السلفيون والحوار بين الأديان والمذاهب:

4 ـ 7 ـ 1 ـ مشروعية الحوار.. سؤال الأزمة ومنطق التأزم

يقف الإسلام السياسي، المُتمثّل في الحركات الأصولية الراديكالية، موقف العداء المعلن من كل خطوة إيجابية يراد لها أن تجترح مساحة أكبر من التسامح الديني، ومن ثم، تعزيز روح السلام العالمي. إنهم يعلنونها حربًا ضد كل حوار بين الأديان والمذاهب، لصالح روح التعصب والكراهية والعداء بين الأديان والحضارات. إنهم يدركون أن العقائد والشرائع موجهات سلوكية لأكثر

الشعوب. ولهذا، لا يريدون سلامًا بين الأديان ولا بين المذاهب؛ لأنه سيؤدي ـ بالضرورة ـ إلى نوع من (السلام النسبي) بين الشعوب، يجعل من المستحيل الاقتيات على ذهنية الصراع.

طبيعي ـ من وجهة نظر المصلحة المباشرة، والخاصة بالحركات الأصولية ـ أن تعارض هذه الحركات المتزمتة كل أشكال الحوار بين الأديان والمذاهب. فهي قامت ـ أساسًا ـ على: فرضية صراع دائم. ومجدها الحركي، إنما ينمو ويتعزز في لحظات توهج روح العداء الديني والمذهبي بين البشر، بل وبين أبناء الوطن الواحد. وهذا ما يجعل من طرحها الديني الذي تشحن به طاقة العداء طرحًا يتجاوز حدود الرسالة السامية للأديان، إلى أن يكون أداة لتحقيق أكبر قدر من المصالح الخاصة / الدنيوية على أرض الواقع.

إن حركات الإسلام السياسي، وجيوبها من الخلايا النائمة، ليست كيانات دينية، وإنما هي حركات نفعية تسلطية، تسعى لفرض نفوذها؛ بواسطة تعزيز الوهم الذي يؤكد على حتمية الصراع بين الأديان وأزليته. وعندما يتمّ تقويض هذا الوهم، وتحديد مسارات مدنية حقوقية، واضحة للتعايش، لا تخسر هذه الحركات عوائد وجودها الحركي، وإنما تخسر مبرر وجودها من الأساس.

من سوء حظ هذه الحركات المتطرفة، ومن حسن حظنا، أنها وجدت في الزمن الخطأ. هذه الحركات كانت لها نظائر في التاريخ. وكانت تجني الكثير، بل ـ أحيانًا ـ تقوم على أكتافها دول وتزول دول أخرى بالتعاقب. وقد منحت كوادرها عبر التاريخ رصيدًا من المجد المادي والمعنوي، لا يزال أثره باقيًا إلى الآن. لكن، لم يعد الزمن زمن مفاصلة، وإنما زمن تواصل، تواصل يفرض بقوة شرط المعاصرة على الجميع.

رغم كل ما حدث ويحدث من احتراب دام، ودعوات أصولية عدائية، أو عنصرية شوفونية، فعصرنا الذي بدأ يتخلّق في القرن الحادي والعشرين، هو عصر التعارف الجماهيري والثقافي، وعصر الاعتراف المتبادل بين الكيانات الكبرى والصغرى. لم يسبق أن اطلعت الشعوب على حياة بعضها، كما هو حادث الآن. كل الخصوصيات الثقافية التي كانت محاصرة بفعل السياسة أو

الجغرافيا أو الدين، افتض الإعلام المعاصر مغاليقها التاريخية، وأزال وهم شرفها الخاص، وجعلها معروضة للجميع، على مدار اليوم، في كل بيت، بل وفي كل غرفة من هذا الكوكب الأرضي الذي أصبح صغيرًا بل وصغيرًا جدًّا في عين الإعلام.

هذا الإعلام المتعولم، الذي بدأ يعرّف الجميع بالجميع، ويسقط أوهام الجميع عن الجميع، تسبب ـ ولأول مرة في التاريخ ـ في جعل الثقافات المنغلقة على ذاتها وأوهام خصوصيتها؛ تعي أو تكتشف أن الآخرين بشر!. لا أقصد أنهم كانوا يتصوّرونهم ـ معرفيًّا ـ خارج نطاق البشرية ـ حتى وإن وُجد ذلك في بعض الثقافات البدائية المنحطة ـ وإنما أعني: أنهم بدأوا يتعاطون معهم ـ نفسيًّا ـ في إطار مفهوم البشرية الذي يعي الإنسان من خلال كونه إنسانًا؛ قبل أي شيء آخر.

ليس المهم أن تعرف ـ كتصور عقلي ـ بشرية الآخر، وإنما المهم أن تحس بكل حواسك، ويتعمق في وجدانك، أن الآخرين ليسوا مختلفين عنك في آدميتك التي تتباهى بها. وهذا ما حدث بفضل هذا الإعلام، إذ عرفت الثقافات التي كانت منغلقة على ذاتها، أن الآخرين بشر، يأكلون مما تأكل منه، ويشربون مما تشرب منه، يفرحون كما تفرح، ويحزنون كما تحزن. بشر، يحبون العدل، ويكرهون الظلم، يحبون ذويهم، ويحزنون لفراقهم، ويأملون بمستقبل واعد لأجيالهم. بشر يغتبطون ـ كما يغتبط غيرهم ـ بامتلاك الحقيقة الكاملة عن الوجود وما وراء الوجود، عن الحياة وعن الموت. بشر يقلقهم التصدّع الذي تتعرّض له هذه الحقيقة التي تحفظ توازنهم النفسي. بشر يتألمون من فراغ المعنى إلى درجة الموت الصامت. بشر لا يتصورون أن غيرهم يمتلك شيئًا من صواب، كما يعتقد الجميع عن الجميع.

هذا الوضع، هو الذي جعل كل ثقافة في مواجهة العالم كثقافة، وليس كوجود عيني. لم تعد ثقافة تواجه ثقافة، وإنما ثقافة تواجه هوية العصر التي بدأت ـ للتو ـ تتكوّن. وهنا، ستجد الأصوليات نفسها خارج العصر، خارج إمكانيات الحضور. ولأنها لا تستطيع أن تحضر ـ إيجابيًّا ـ بهويتها الصراعية في

هذا السياق، فستعمل على الشغب على هذا السياق الكوني الجديد، وستحاول ـ ولو بالعنف ـ تفجير بؤر الصراع؛ كي يعود العالم إلى مرحلة الصراع الذي يحركـ بواسطة الأديان والمذاهب، ومن ثم، يستطيع البقاء والازدهار.

إن هذه الأصوليات التي تُشكّل رأس الحربة في محاربة حوار الأديان، ومن ثم، رأس الحربة في صناعة وضعية الصراع، لا تقتصر على الأصوليات الدينية الإسلامية، ولا على مذهب إسلامي دون آخر، بل هي أصوليات في كل دين وفي كل مذهب. وكلها آلات رهيبة لإنتاج ثقافة العنف والصراع، بل وللتشريع له؛ ليأخذ طريقه من التاريخ إلى الأزل. لكن، تبقى الأصوليات الإسلامية ـ لأكثر من سبب تاريخي وآني ـ هي صاحبة الحراك الصاخب الآن، بل هي الحركات العنفية التي تطرح العنف الدامي بمبررات دينية صريحة؛ بحيث تضطر الآخرين لربط العنف ـ مباشرة ـ بالإسلام. وذلك أنها بهذا التبرير، لا تجعل من العنف الذي يقوم به المنتسبون للإسلام، مجرد عنف مسلمين، وإنما عنف إسلام.

ولأن مسألة بقاء وضعية الصراع، أصبح مسألة وجود، بالنسبة لهذه الحركات الإسلاموية، فهي تستغل السذاجة الجماهيرية التي تتصف بها الأغلبية الساحقة من جماهير الإسلام اليوم. هذه الجماهير، ولأسباب تتعلق بكونها لم تخرج بعد من أسر ثقافتها البدائية الغرائزية، مشدودة ـ دائمًا ـ إلى خطاب الخرافة الذي يوقظ فيها أشدّ المشاعر بدائيةً وانحطاطًا. وعلى هذه الحال، يكفي أن تسمع هذه الجماهير الصوت الأصولي الصاخب، الذي يؤكد لها أن دينها في خطر، أو أن خصوصيتها منتهكة، أو أن (شرفها!) محل تآمر عالمي؛ حتى تتحفز للصراع، بل وحتى تقع ـ شعرت أم لم تشعر ـ في مستنقعه الآسن، الذي يمتاح منه الأصولي ـ مغتبطًا ـ ما يحفظ به وجوده واستمراره.

بدون سذاجة الجماهير البائسة، وانسياقها القطيعي وراء الضاربين على إيقاع العواطف، لا يمكن أن يمرّر الأصولي المتطرّف مقولات التشكيك والتخوين، بل والتكفير، لمحاولات ترسيخ مبدأ الحوار بين الأديان والمذاهب. المجتمعات الواعية، هي التي تقود ـ بزخمها الثقافي المستنير ـ

متطرفي الأصولية إلى طاولة الحوار الديني والمذهبي. بينما المجتمعات المتخلّفة، تقودها الأصوليات المتطرفة، فتخرجها من تسامحها الفطري ـ القائم على المحبة المبدئية بين البشر ـ إلى جهنم الكراهية والصراع والاحتراب.

تمارس هذه الأصوليات المتطرفة، تضليلها المتعمد للجماهير، بواسطة دعاوى عقائدية، تمنحها الصبغة الدينية ذات البُعد التقديسي؛ كي تلتهمها هذه الجماهير، كيقينيات لا تقبل الجدل، فضلًا عن الاعتراض البريء. وكي نرى تهافت هذه الدعاوى، نستعرض منها ما يلي:

1 ـ الآخرون يريدون خداعنا، والتلبيس علينا، وإشغالنا عن حقيقة عدائهم الذي نراه على أرض الواقع. وطبعًا، كل دين له آخرون، داخل كل دين، مذاهب وطوائف تدعي أن الآخرين يتآمرون عليها، وداخل كل طائفة تيارات وتحزبات، تدعي أن بقية التيارات تتآمر عليها. وهكذا تتعزز ذهنية التآمر، وسوء القصد، لأن كل طرف يفترض نفسه بريئًا ومظلومًا من قبل الآخرين.

ومن أجل تأكيد هذه الوهم، تمارس الأصوليات مطابقة مفتعلة، بين السياسات العالمية من جهة، والتشكلات الدينية والمذهبية من جهة أخرى. فالأصولية الإسلامية تؤكد لجماهيرها البائسة، أن الغرب يخدعنا من خلال الحوار؛ لأن كثيرًا من الشعوب الإسلامية متخلّفة ومضطهدة. وطبعًا!، مضطهدة من قبل الغرب، الغرب الذي هو سبب تخلّفها. وهذا الغرب بالضرورة غرب مسيحي. وبما أن الجماهير لا تعرف الحقيقة التي تكوّنت في الغرب منذ قرنين، أي منذ الثورة الفرنسية، وهي أن الدين لم يعد المحرك للسياسة في الغرب، وإنما تحركها المصالح المادية؛ قبل كل شيء، وبعد كل شيء أيضًا.

بعد هذا التطابق القسري المدعى بين الدين المسيحي، وبين سياسات الغرب، تحضر المظلومية؛ كي تستدر العواطف. تقول الأصولية لجماهيرها: انظروا ذات اليمين وذات الشمال؛ فلن تجدوا المسلمين إلا مضطهدين ومتخلّفين. والسبب ـ كما تروّج جماهيريًا ـ هو الغرب المسيحي. وتسأل جماهيرها، بمكر ساذج: هل يستحق هذا الغرب الذي يقدّم لنا الاضطهاد بيد، ويقدّم لنا الحوار بيد أخرى، أن نمد له يد التسامح والحوار؟!.

ومع سذاجة هذه المطابقة، ومع لا معقوليتها، ولا واقعيتها، فهي تتكئ ـ في إقناعها الكبير ـ على بساطة التفكير الجماهيري، وليس على نصيبها من الواقعية أو المعقولية. فقوتها ليست ذاتية، وإنما هي في هشاشة وعي المتلقي، الذي يستسلم ـ فيما يشبه الغفوة ـ لها، ويبدأ في تصور العالم في صورة فسطاطين!، لا ثالث ولا رابع ولا خامس لهما.

2 ـ الضرب على وتر المسلمات العقائدية. فنحن ـ كمسلمين ـ لنا مسلماتنا العقائدية التي هي ثوابت الدين، والتي لا نتنازل عنها، تحت أي ظرف؛ وفي أي سياق. والآخرون ـ غير المسلمين ـ كذلك في مواقفهم من عقائدهم. لكن، الأصوليات ـ كحركات تستغل الدين لصالحها ـ تقوم بابتزازنا؛ من خلال التلاعب في طرح هذه المسلمات، في سياق حوار الأديان، حيث تدعي ـ تلبيسًا وتدليسًا ـ أن هذه الثوابت سوف تزول من خلال الحوار، وأن من يقدم على الحوار مع الآخر، فإنه قد تنازل ـ مقدمًا ـ عن عقيدته، لصالح هذا الآخر.

الذهنية الأصولية لا تعي ـ ولا تريد أن تعي ـ أن الحوار الديني لا يكون بين المتطابقات، وإنما شرطه الاختلاف، وأن هذا الاختلاف محل اعتراف جميع الأطراف، ولا يقصد من الحوار إلغاءه، وإنما يقصد فهمه، وتحديد الكيفية التي يبقى بها؛ دون أن يؤثر ـ سلبًا ـ على الآخرين. لم يدّعِ أحد أن الحوار يقصد به تنازل أي طرف عن عقيدته، وإنما قصد به الفهم، والتأكيد على المشتركات الدينية والإنسانية، كالتأكيد على حقوق الإنسان، وحسن التعامل بين البشر جميعًا، ومواجهة الاستغلال، والتصدي للانحلال الخلقي، والدعوة إلى الحفاظ على البيئة، بتوظيف الأديان في هذا المجال..الخ.

ولكي يهوّل الأصولي المتطرف من حجم التنازلات، يذهب إلى صلب العقائد، حيث المحور الأهم، فيزعم أن الحوار بين المسيحية، هو حوار للتوسط بين الإله الواحد عند المسلمين، والتثليث عند المسيحيين؛ ليتم الاتفاق على اثنين، بدلًا من الواحد والتثليث. ولك أن تتصور الجماهيري البسيط، عندما يسمع هراءً جنونيًّا كهذا الهراء الذي يراد منه تصوير مشروع الحوار بين الأديان، وكأنه

مشروع اتفاق على الكفر. ما يعني ـ بالضرورة ـ تكفير دعاة الحوار، وتكفير ممارسيه من علماء ومفكّرين. وهو تكفير ضمني، يتسرّب ـ بفعل الثقة العمياء ـ من تنظيرات وتعميمات المتكسبين بترويج خطاب الإسلام السياسي، إلى وعي الجماهير، التي لا تفرق ـ غالبًا ـ بين العلماء المتجردين، وبين تجار الأصولية، الذين يصنعون أمجادهم من خلال تفريغ عقول جماهير البسطاء.

3 ـ بعض الأصوليات لا تنكر أنها خطابات مفاصلة. وهذه المفاصلة التي يتمّ الإلحاح عليها في هذه الخطابات، ليست مفاصلة تمايز ووضوح واختلاف؛ بحيث تصبح مفاصلة سلمية، تحفظ استقلال كل عقيدة بهويتها، وإنما هي مفاصلة عداء وكراهية، كراهية تتم شرعنتها، ووضعها في أصول الأصول من البنية العقائدية؛ حتى لا يتمّ التفريط فيها، ولو مع أقرب الأقرباء.

يدّعي هؤلاء أن سلامة المعتقد لديهم يقوم ـ في شطره المرتبط بنيويًا مع الشطر الأول: الاعتراف الدين ـ على كراهية المنتسبين للأديان الأخرى، حتى ولو كانوا مسالمين، بل حتى ولو كانوا يحسنون إلينا صنعًا. وهذا يُبيّن أن الكراهية هنا مطلوبة لذاتها، أي لمحض الاختلاف، حتى ولو كان الآخر المختلف يفعل كل ما يؤدي ـ في الوضع الطبيعي/الفطري ـ إلى المحبة والمودة. لا يلتفت هؤلاء الممتلئون كراهية ـ إلى درجة البحث عن موضوع مكروه، موضوع يخفف عنهم هذا الاحتقان المرضي بالكراهية ـ إلى أن الحيوان ـ فضلًا عن الإنسان الطبيعي ـ يتعلق بالمحسنين إليه. بل إن الحيوانات المتوحشة بطبعها، يتمّ ـ أحيانًا ـ ترويضها بالإحسان المتكرر الذي يكون كفيلًا بتقليص طبيعة التوحش فيها.

هؤلاء ـ بحماقاتهم ـ يسيئون إلى الإسلام أيما إساءة، ويظهرونه على أنه دين كراهية، لمجرد الاختلاف الديني. ولك أن تتخيل بقية أتباع الديانات الأخرى عندما يطلعون على مثل هذا الخطاب المتوحش، الخطاب الذي ينزّ بالعداوة والبغضاء للمخالفين، كيف سيكون انطباعهم عن الإسلام؟، في مثل هذه الحال هل من المتوقع أن يتسامحوا مع الإسلام ـ فضلًا عن أن يعجبوا

به، ويعتنقوه ـ؛ عندما يصلهم بواسطة خطاب كهذا الخطاب العدائي؟، هل من المعقول أن يقبلوا بوجود مسلمين يواطنونهم أوطانهم، وهم يدركون أنهم يخفون لهم كل هذا القدر من الكراهية؟.

4 ـ يقوم هؤلاء الأصوليون بالتأكيد على التاريخ الصراعي بين الإسلام والأديان الأخرى، وذلك عندما كانت الصراعات ذات طابع ديني. وهو يرون أن المؤتمرات الحوارية بين الأديان تؤدي إلى نسيان أو تناسي هذا التاريخ الصراعي. وهذا ـ في تصورهم ـ خسارة عقدية كبيرة؛ لأنهم يرون أن الصراع لا بدّ أن يستمر؛ لتستمر العقيدة متوهجة في قلوب أتباعها، وكأن لا عقيدة متوهجة وفاعلة ـ إيجابيًّا ـ في الواقع؛ إلا بصراع دموي مع الآخرين.

إنهم يدركون أن الحوار بين الأديان والمذاهب، يجعل فرص الصراع ـ الذي يتضرر منه الجميع ـ تتضاءل إلى حدّ كبير، وإن حدث صراع ما، فلا يكون ذا طابع ديني (فالصبغة الدينية تؤبد الصراع وتعممه وتقدسه)، وإنما سيكون محدودًا بحدود الظرفية المكانية والزمانية للصراع. ولا شك أن هذا البُعد الإيجابي لتحييد الأديان، والنأي بها عن كل صراع، لا يتفق مع مصالح تجار الإسلام السياسي، الذي يرون أن بضاعتهم ـ حينئذٍ ـ ستكون مزجاة.

ولكي يأخذ المكر الأصولي مداه في التأثير العميق، يقوم بطرح هذه الدعاوى ذات البُعد العدائي، مشحونة بأكبر قدر من النصوص؛ ليوهم الجماهيري البائس، الذي لا يستطيع تحقيق العلائق الاستدلالية وفرزها، ومن ثم وضعها في سياقاتها، أنه يتحدث ـ مباشرة ـ بلسان الدين الخالص، بل وبلسان أقدس مقدسات الدين: الكتاب والسُّنة. ولهذا، سرعان ما يوصي الأصولي ـ بعد طرح هذه الدعاوى مباشرة ـ بضرورة الالتزام بكتاب الله وسُنّة نبيه؛ ليوهم المتلقي أن كل ما سبق من دعاوى هي مقدسة، بدرجة قداسة الكتاب والسُّنة، إذ هي ـ في سياق هذا الادعاء الماكر ـ معبّرة عن منطقهما الكلي.

على هذا النحو البسيط من الخداع الأصولي، وبسبب الطبيعة التلقينية التي نشأ الجماهيري عليها؛ فأفقدته البُعد النقدي لما يرى ويسمع ويشاهد، يقع هذا الجماهيري المتدين لله، فريسة لهذا المكر؛ فيتوهم ـ مخطئًا ـ أنه إن

رفض هذا الخطاب الأصولي المُتمثّل في هذه الدعاوى، فإنه يرفض الكتاب والسُّنة تباعًا. ولأن أعزّ ما على الإنسان دينه، الذي يحدّد له المستقبل الأبدي، تجده ـ دون اعتراض أو شبه اعتراض ـ يسلم عقله للمقصلة الأصولية، متوهمًا أنه بهذا يُرضي الله. وهكذا، وعلى نحو غير واعٍ، وبينما هذا الجماهيري مغتبط بهذا الإذعان المقدس، يبدأ رحلة السقوط في الهاوية، ولا يعي نفسه إلا وهو غارق في مستنقع التكفير الصريح. وهنا، يفرك الأصولي المتطرف يديه بفرح ظاهر ومرح غامر، فقد أصبح يمتلك الوقود الكافي من البشر الطيبين البسطاء؛ ليحقق طموحات الهيمنة، تلك الطموحات التي هي المحرك الأساس لجميع أنواع السلوك الأصولي.

4 ـ 7 ـ 2 ـ مبررات الحوار بين الأديان المذاهب

لا سلوك بلا هدف. والحوار بين الأديان والمذاهب والطوائف، سلوك ثقافي واجتماعي واعٍ، يتغيّا ـ بالضرورة ـ أهدافًا كبرى؛ لا بدّ أن تكون بحجم هذا السلوك، بحجمه من حيث كثافته وتنوعه، وبحجمه ـ وهنا الأهم ـ من حيث خطورته وعوائقه التاريخية والراهنية. هذا الحراك نحو الحوار، سواء ما يقوم به الأفراد، أو ما تقوم به المؤسسات، هو تجاوز نوعي، خاصة في ظل هيمنة ثقافة التقليد والتبليد، هذه الثقافة التي تحاول اغتياله قبل أن يولد؛ لأنها تعي ـ حدسًا في الغالب ـ أنه سيكون بداية النهاية لصروح التعصب التي شادها المتعصبون العصابيون في القديم والحديث.

ماذا لو أصبحت روح التعصب ضامرة؟، ماذا لو أصبح الهاتفون بكراهية الآخر، محل ازدراء ونبذ؟ على ماذا تقتات زعامات التطرف، وسدنة عروش الكراهية؟. لقد أوضحت ـ سابقًا ـ موقف المتطرفين من الحوار بين الأديان والمذاهب والطوائف. وهو موقف يعلنونه ولا يسرونه، ويعدونه من مواقف الإخلاص والنقاء، بل والشجاعة. لقد بيّنت كيف يتعاطون مع موضوع تسامحي كهذا، وكيف يمارسون شحن الجماهير بثقافة الكراهية، عبر وسائل التدليس الاستدلالي، وعبر الضرب على أوتار الوجداني الذي تبعثه وقائع التاريخ القريب والبعيد. لقد كان ذاك الإيضاح ضروريًا في سياق مقاربة الحوار بين الأديان

والمذاهب؛ لأنه يكشف ـ قبل البدء ـ أن هناك أناسًا خارج التاريخ، يفكّرون ـ والتفكير مجازي هنا! ـ خارج الزمان والمكان، وترتبط مصالحهم ـ عضويًا ـ ببقاء ثقافة الكراهية، وتزدهر بشيوع روح العداء بين بني الإنسان.

لا يختلف موقف معارضي الحوار بين الأديان عن موقف تجار الأسلحة، الذين يعتبرون أكبر خطر يتهدد مصالحهم الخاصة، هو وقف الحروب، وسيادة ثقافة السلام. هؤلاء وهؤلاء، يقتاتون على دماء الأبرياء. وبما أن الحس الإنساني مفقود تمامًا؛ في سياق اللهاث وراء المصالح الخاصة، فلا يهم ـ عندهم ـ أن تزهق ملايين الأرواح، وأن تضطهد وتحاصر مئات الملايين في معاشها المادي، وكرامتها الإنسانية؛ ما دامت تقيم لهم عروش السيادة التي يلهثون وراءها، وتضمن لهم بقاء المكان والمكانة، في سياقات التبرك الصريح أو الضمني، الذي يتنامى؛ كلما ارتفعت وتيرة العداء، وزادت حدة المفاصلة. وكل هذا يجري، عبر المتاجرة بالزهد الكاذب، والوقار الخدّاع، والشكلانية النمطية؛ ليتقدّم السذج بأموالهم وأهليهم، بل وأرواحهم، قرابين مجانية لهذا التزييف المفضوح.

إذا كان هذا هو حال سدنة ثقافة الكراهية من المتطرفين، وهذه هي مبرراتهم الذاتية لمعارضة الحوار ـ وهي مبررات مرتبطة بالمصالح الخاصة، في حالة من الوعي بها أو اللاوعي ـ، فإلى ماذا يهدف الحوار، وما هي الغايات التي يطمح في الوصول إليها، منذ أن بدأ النداء به قبل أكثر من قرن، في العالمين: العربي والإسلامي؟. إذا كانت السلفية التقليدية التي تسوق الجماهير بصراخها، هي التي تقف ضده؛ فهل يستحق الحوار كل هذا العناء، وكل هذه الجهود، وكل هذه المواجهة الشرسة مع سدنة ثقافة الكراهية؛ من أجل وضع اللبنات الأولى لثقافة تتغيّا تحقيق الحدّ الأدنى من التسامح؟.

في تقديري ـ وتقدير الكثيرين من خارج إطار الخطاب الرجعي ـ: نعم. بل، وضروري، لا ضرورة نمط حياة فحسب، وإنما ضرورة لقيام الحياة ابتداء. إن هذه المبررات التي تجعل من الحوار ضرورة قصوى، هي ـ في الوقت نفسه ـ تتضمن الأهداف من ورائه. فنحن لا نتحاور إلا لأننا

وصلنا ـ كشعوب عربية وإسلامية ـ إلى حالة مأساوية، تنطوي على كثير من التأزمات مع الداخل ومع الخارج؛ ولأننا نطمح إلى أن يحقق الحوار نوعًا من الترشيد الإيجابي لهذه المأساة.

بكل وضوح؛ إذا كان الباعث على الحوار ما نراه من استخدام تجار التطرف والتزمت للأديان والمذاهب، من أجل تأجيج روح العداء، فإن الوصول بهذا الاتجار بالعداء إلى تخوم الكساد، هو الهدف من إشاعة ثقافة الحوار. وليس الهدف تمييع الأديان، أو تذويب مكونات العقائد، كما يشيعه الذين لا يفرقون ـ جهلًا أو تدليسًا ـ بين مصطلحات متباينة المعاني، من نوع: (الحوار بين الأديان)، (التقارب بين الأديان)، (الوحدة الدينية)..الخ. فهذه في خطاب التدليس الجماهيري واحدة، أو يراد لها أن تكون واحدة؛ ليستمر التشويه المتعمد لكل خطوة من خطوات الحوار التفاعلي، تلك الخطوات المتأنسنة، التي تحاول إقامة قاعدة لحياة تتجه ـ ولا أقول: تحقق ـ بوصلتها في اتجاه السلام.

إذن ـ وبكل وضوح وصراحة ـ هناك مبررات واقعية ودينية ومذهبية، للتسريع بإجراءات موسعة وعميقة؛ لتعزيز ثقافة الحوار. فالاتجاه الإيجابي للحوار الديني والمذهبي؛ وفق ما تقتضيه هذه المبررات، يحقق ـ بالضرورة ـ الأهداف الإنسانية؛ والدينية من ورائه تبعًا. إن المبررات كثيرة، بكثرة عناصر التقاء الدين بالحياة، وبكثرة تنوع الديني وتداخله في جغرافية الإنسان. لكن أهمها وألزمها ـ في تقديري ـ ما يلي:

1 ـ إن التطرف المنسوب ـ زورًا ـ للإسلام، وهو التطرف الذي تمارسه الأصولية الإسلامية، نقل إشكالية التطرف ذي البواعث الدينية ـ بفعل أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، وتفجيرات لندن ومدريد وبالي ـ من إشكالية محلية محصورة بعالمنا الإسلامي، إلى إشكالية عالمية؛ بحيث لم يعد التطرف الإسلامي شأنًا إسلاميًا خالصًا، وإنما أصبح شأنًا عالميًا، يطال ـ بأضراره المدمرة ـ كل العالم. ورغم ما في عولمة الخطر من إيجابية، بحيث يقف معنا العالم ضد جنون فريق من متطرفي العالم الإسلامي، إلا أن عولمته على هذا النحو، جعلت ـ أو قاربت أن تجعل ـ كل مسلم موضع اتهام

مسبقًا؛ لأن الإسلام ـ بفعل جنون التطرف السلفي/الأصولي ـ أصبح متهمًا بأنه دين العنف والتعصب ومعاداة السلام.

هذا الوضع المأساوي، نحن ـ كمسلمين ـ معنيون به قبل الآخرين. ولا يمكن أن يكون المدخل إليه إلا من بوابة الدين. فهو ذو هوية دينية. ومن يتعاطى معه في الشرق أو الغرب، يتعاطى معه على هذا الأساس الديني. هذا العنف الأصولي المدمر، اجتذب ـ بحكم وحدوية الأمن العالمي ـ الذهنية العالمية؛ لتفكر من خلال التمايز الديني، الذي يأخذ في بعض الأحيان، صورة التمايز الحضاري أو الثقافي. ولهذا أصبح هناك هاجس عام، يكاد يخترق كثيرًا من الأطروحات الثقافية، مؤداه، أننا مقبلون على مواجهات دينية مباشرة، أو مواجهات تستلهم الرؤى الدينية في تحديد طبيعة الاصطفاف.

اليوم، وكما لم يسبق أن حدث منذ الحروب الصليبية، أصبح هناك من يتحدّث عن صراع الأديان، وكأنه حقيقة واقعية، أو ـ على الأقل ـ كأنه حقيقة في طور التحقق الواقعي. وليس صحيحًا، أو ـ على نحو أدق ـ ليس صحيحًا بالكامل، أن هذا حدث بفعل انهيار الشيوعية كإيديولوجيا، وإنما الواقع يحكي ـ بوضوح ـ أنه شعور نشأ عن مراقبة هيجان الحركات الأصولية الإسلامية الراديكالية منذ مطلع الثمانينيات من القرن الميلادي المنصرم. فهذه الحركات هي التي دفعت ـ بفعل حدية المقولات والأفعال ـ الآخر، وخاصة: الغربي، إلى التوجس من الإسلام كدين، بعد أن كان بدأ يفهمه ويتفهمه خارج تاريخ الخمسة قرون من الصراع التركي الأوروبي. وهكذا، أصبح الإسلام ـ بفعل قوى التطرف فيه ـ يتماس مع العالم ككيان ثقافي واجتماعي معادٍ للآخر؛ عداوة دونما سبب، وكأنه ينتظر الفرصة السانحة للانقضاض والافتراس.

هذه هي الصورة المدعومة بالوقائع والمقولات، التي وصلت إلى الذهنية الغربية المعاصرة. ويجب ألا نغضب؛ عندما يتصورنا الآخر على هذا النحو. فهذه هي الصورة النموذجية للإسلام، الصورة التي رسمها المتطرفون بأقلام مخضبة بالدماء. ولا يمكن أن تكون الصورة العامة إلا انعكاسًا لما هو موجود بالفعل. وما الرسومات المسيئة، التي أغضبت العالم الإسلامي، إلا من صنع أيدي التطرف الإسلامي في الحقيقة، قبل أن يتلقفها المتطرف على الضفة الأخرى.

الرسام الغربي البذيء، والصحف التي نشرت رسومه، لم تطّلع على حياة نبينا مباشرة، وإنما اطّلعت عليها عبر وسيط. وهذا الوسيط ـ للأسف هو التطرف الذي يزعم أنه الأكثر اتباعًا وتمسكًا بهدي النبي الأعظم ﷺ. إنها رسومات، قدمتها الأصولية المتطرفة، كرسومات ذهنية. وما كان من الرسام الغربي إلا أن أخرجها من عالم الأذهان إلى عالم الألوان. المتطرفون ـ بسلوكهم العنفي في أفغانستان ـ والعراق ولبنان ـ هم الذين قدّموا إليه الصور الذهنية الأولى. فالجريمة جريمة التطرف، قبل أن تكون جريمة الرسام البذيء، الذي كان يجب عليه ـ كجزء من الأمانة الإعلامية والثقافية ـ ألا يقدم على هذه الممارسة إلا بعد أن يكون قد استوفى الرؤية من مصدرها الأساس.

في سياق الفهم المغلوط، تحدث مثل هذه الأخطاء. وهذه الصورة الممتلئة عنفًا وكراهية، التي قدّمتها الأصولية الإسلامية نيابة عنا، لم تكن لتصل إلى الغرب على هذا النحو، ولم تكن لتحظى بهذا الدعم الإعلامي؛ لو أن الحوار بين الأديان كان قد قطع شوطًا كبيرًا؛ ولو كانت هناك مؤسسات تواصلية، تدعم استمرارية مثل هذا الحوار. فبوجود الحوار الدائم المكثف، والمتنوع، تبقى التجاوزات والعنصريات في الهامش الاجتماعي والثقافي، بعيدة عن الإضرار بالسياق السلمي العام. فمثلًا، حتى لو حدث ونشرت مثل هذه الرسوم في بيئة حوارية تواصلية؛ لكان المجتمع الديني، ومن ورائه الثقافي في الغرب، يقف مصححًا الصورة، بل ولضغط في اتجاه سن قوانين تمنع الإساءة إلى المسلمين، كما هو الحال مع اليهود.

ليست هذه الصور الذهنية المنمطة، والمعبأة بكل ما هو مغلوط عن الإسلام في نسخته الأصلية (وإن كانت تحكي واقع التطرف الراهن) مجرد حالة ذهنية عديمة الأثر في الواقع، بل هي ـ في حال استمرارها وتناميها ـ تؤذن بالصدام على أكثر من مستوى، وتؤسس لحالة مستقبلية فظيعة؛ يصبح فيها المسلم مكروهًا ومنبوذًا في العالم أجمع، وسيتم التعامل معه ـ عالميًا ـ على أنه كائن خَطِر، يجب التعاطي معه على أضيق نطاق. وللأسف، فنحن ـ بعد أحداث: نيويورك ولندن ومدريد ـ يتمّ التعامل معنا على ما هو قريب من هذا التوجس. وهي حالة سيئة ومزرية، لا يجب أن نلوم عليها إلا أنفسنا؛ لأن

الذهنية الجماهيرية التي تقودها قوى التقليد، لم تقف موقفًا حاسمًا من هذه الأحداث، ولم تجرّم فاعليها والمتعاطفين معها بما فيه الكفاية؛ ليكون الفاعل والمتعاطف ـ في الذهنية العامة ـ مجرمًا بامتياز.

نحن ـ كمعتدلين ـ نعي أننا أبرياء من كل هذا العنف الذي مسّنا الكثير منه. لكن الخطابات الأصولية ـ وهي للأسف، الأرفع صوتًا ـ هي التي وضعتنا في هذا المأزق. وكل تسامح أو مهادنة مع هذه الخطابات الأصولية، فإنه يدعم وجودها على المستوى الجماهيري، ومن ثم؛ يعزز تأثيرها، بل ويشكك في حقيقة موقفنا من التطرف والعنف. لا يكفي أن نكون معتدلين غير متطرفين في أنفسنا ـ كأفراد ومؤسسات ودول ـ؛ ليصدقنا العالم، وإنما يجب أن نقوم بجهود ضخمة ـ قدر ضخامة التطرف لدينا ـ وحاسمة، وغير مترددة، لمواجهة المد الأصولي العنفي. وحينئذٍ؛ بإمكاننا أن ننفي ـ واقعيًا ـ تهمة التطرف والعنف عن ديننا وعنا. وبدون هذه المحاصرة للتطرف ومقولاته، لن نستطيع أن نلوم أي أحد؛ عندما يصفنا ـ جميعًا ـ بالمتطرفين.

هكذا يتضح لنا أن الحوار بين الأديان ليس حاجة غربية ولا شرقية؛ بقدر ما هو حاجة لنا نحن، نحن الذين نحتاجه قبل أي أحد. نحن ـ كمسلمين ـ الأحوج من بين جميع أبناء الديانات لمثل هذا الحوار، نحن الذين يجب علينا أن نطالب به، وندعمه في كل مكان، وندعو ـ بكل وسيلة ـ إليه؛ لأننا ـ وبكل بساطة ووضوح، وصراحة لا بدّ منها مع النفس ـ المتهم الأول بالإرهاب والعنف. نحن الذين قام بعضهم، وعلى الرغم منهم، بتشويه صورتهم وصورة دينهم، وعلينا أن نثبت بالحوار والتواصل الثقافي والتعايش السلمي، أي بالدليل المادي الواقعي، أن هذه الصور المغلوطة لا تمثلنا كمسلمين، كجماعة إنسانية يتجاوز عددها المليار وربع المليار نسمة، وإنما تُمثّل ـ فقط ـ المعتوهين من صبياننا وكهولنا.

2 ـ لا حوار بين الأديان قبل الحوار بين المذاهب والطوائف. الدين ـ والمقصود هنا: أتباع الدين؛ فالدين لا يحاور بنفسه ـ الذي لا يملك قواسم مشتركة فيما بين طوائفه، لا يستطيع أن يحاور الآخر من خارجه. بدون هذه القواسم، على ماذا يحاور الآخر، بل كيف

يثبت ـ مبدئيًا ـ للآخر أنه سيعتمد الحوار السلمي معه، وهو ينطوي على مكونات مذهبية وطائفية في حالة احتراب دائم.

المسألة ـ بطبيعة الحال ـ أكبر من هذه التراتبية، التي تعتمد التحول من الداخل الديني (المذهبيات الإسلامية) إلى الخارج الديني (غير المسلمين). لكن ـ في ظني ـ أن هذه التراتبية ضرورية في سياقنا الإسلامي الراهن؛ لأن مشاكلنا مع بعضنا أكبر من مشاكلنا مع غيرنا، بل إن مشاكلنا مع غيرنا، هي انعكاس ـ غير مباشر في الغالب ـ لمشاكلنا مع بعضنا. ولو أننا أقمنا أرضية حوار وتعايش فيما بيننا ـ كمذاهب وطوائف إسلامية ـ لاستطعنا أن نفعل السلوك ذاته مع غيرنا؛ لأن الذهنية ستصبح على قدر من المرونة المدرّبة التي تقبل الاختلاف وتتعايش معه، وإن لم يكن من الضروري أن تتفق معه في التمايزات الخاصة بكل مذهب وبكل دين.

إن الرهان هنا، هو رهان على إجراء تحوّلات في الذهنية العامة للمسلمين، بحيث تعي الدين كرسالة سامية، تدعو للتسامح، والتعايش؛ مهما بقيت الاختلافات قائمة. هذه التحولات التي تبدأ بالمذهبيات، داخل الدين الواحد، ليست من السهولة بمكان. كون الدين واحدًا، لا يهوّن من حجم روح العداء، بل هو أحيانًا يزيدها؛ لأن التنافس ـ حينئذٍ ـ في الميدان نفسه، وعلى الغاية نفسها، ما يجعل كل طرف يحس ـ خطأً بطبيعة الحال ـ أن أرباح الآخر مأخوذة من رصيده الخاص. وتزداد هذه السلبيات تراكمًا ورسوخًا أن التماس مع هذا الآخر المذهبي دائم ومباشر. وهذا ما يجعل أرصدة العداء المذهبي في تنامٍ مستمر، لا يخفف منها حقيقة الدين الواحد، والشعائر المتماثلة، والمصيرِ المشترك، وإنما تصبح هذه بالذات، ميدانًا للتنافر والتباغض والتناحر وبعث روح الافتراق.

هذه الحالة المذهبية، هي حالة خطيرة، لا في الدين الإسلامي فحسب، وإنما في كل الأديان. والضحايا التي قد تقع بسببها، تفوق ـ أحيانًا ـ ما وقع في الحروب التاريخية بين الأديان. ليس الدين جبهة واحدة؛ كما يتصور الأصوليون أو يصورونه لجماهيرهم البائسة، بل هو تنوع، ومواقف على ضوء

هذا التنوع، مواقف تحددها طبيعة الوعي بالاختلاف، أكثر مما تحددها طبيعة الاختلاف ذاته. وعلى هذا؛ فليس المهم الاختلاف وماهيته، ومستوى ضيقه أو اتساعه، بل المهم: كيف تتعامل الذهنية الدينية معه، هذه الذهنية التي صنعتها ظروف تاريخية خاصة ضاربة في عمق أدغال التاريخ البعيد.

إن حلّ إشكالية التعامل مع الخلاف والاختلاف، أهم ـ بكثير ـ من حلّ الخلاف ذاته. بل إن التجارب الواقعية في هذا المجال، تؤكد أن الرهان الحقيقي لا يكون على إلغاء الخلاف، أو تضميره ـ فهذا قد فشل أو لم يحقق نتائج تذكر في معظم الأحوال ـ وإنما الرهان على تأسيس رؤية حضارية للتعامل معه، يضمن الجميع ـ من خلالها ـ تحقيق السلام الاجتماعي؛ كحدّ أدنى للتسامح المأمول.

وبما أن الهدف في سياق حوار الأديان والمذاهب ـ كما يصرح بذلك الداعون للحوار ـ: ليس تذويب الفروقات الدينية والمذهبية، وإنما العمل على تأسيس رؤية حضارية، بحيث تبلور سلوكًا مدنيًا للتعامل معها، فإن هذه الرؤية لا تتأتى لنا؛ جاهزة من إحدى نقاط البيع السريع التي أدمنا عليها. إنها رؤية تستزرع في الثقافة، ومن ثم، في عمق الوعي، من خلال نقد التعصب الذاتي، ومن خلال الانفتاح الثقافي على الآخرين، ومن خلال التفاعل الجدلي مع تراث التسامح الليبرالي في التاريخ الغربي الحديث.

3 ـ الاختلاف والتنوع واقع أزلي. لكن، ما الجديد في هذا؟. نرى أن الجديد يكمن في أن الاختلاف والتنوع الذي كان بإمكانه أن يبقى بعيدًا عن التماس المباشر. في القديم، كان بإمكان أية أمة بدائية، أو متعصبة، منغلقة على مقولاتها العنصرية، ذات البُعد الديني أو العرقي، أن تبقى في حالة: عزلة شبه كاملة عن الآخر المختلف. هناك أمم لم تعرف لها علاقات تستحق الذكر، قبل أن تصلها الحضارة المعاصرة عبر رحلات الاستكشاف الغربية. وقد قضت عشرات القرون، دون أن يفرض عليها أحد ـ قبل الحضارة المعاصرة ـ أن تضع انغلاقها في مواجهة العالم.

الآن، يستحيل تحقيق هذه العزلة؛ حتى لمن أرادها وهام بها من

البدائيين والعنصريين. لم يعد الاختلاف والتنوع أمرًا خاصًا، بحيث تتخذ فيه القرارات من داخله. وإنما أصبح اليوم أمرًا عالميًا، يتداخل ـ قسرًا؛ بحكم روح العصر ـ مع الآخرين، لا سيما مع مقدمة العالم المعاصر: العالم الغربي. التنوع والاختلاف الذي هو حق كل أحد، وكل شعب، وكل دين، لم يعد حقًا مطلقًا، فهو لا يمكنه أن يتجنب الاصطدام بالآخرين. وكلما ازدادت درجة التعصب والتعنصر والانغلاق، كانت فرصة الصدام أكبر وأخطر.

إذن، ما يُعدّ ـ أو يُظن أنه ـ خصوصيات، من حق كل أحد يحتفظ بها كما هي، وكما توارثتها أجيال عن أجيال، لم يعد يمكن الاحتفاظ بها على حالتها التي هي عليه؛ إلا في حال كونها لا تمس الآخرين بضرر من أي نوع. وهنا، تصبح الخصوصيات مشروطة بالاتساق مع روح العصر. وهذا الاتساق لا يتمّ إلا بالخضوع للحدّ الأدنى من الشرط الإنساني، الذي هو اليوم السقف المعنوي لكل حديث عن حقوق الأفراد والجماعات والدول. فمن لا تُحقّق خصوصيتُه الحدَّ الأدنى من الشرط الإنساني، سيجد نفسه ـ عاجلًا أو آجلًا ـ مضطرًا للتنازل عنها تحت ضغط قوة الحياة المعاصرة، الحياة التي لا حياة بدونها.

وحتى لا يكون التنازل الاضطراري عن أوهام الخصوصية ـ أو حقائقها! ـ مُهينًا، وحتى يتمّ تجنيب الشعور القومي المرتبط بوهم الخصوصية جرح الكرامة التي قد تُضارّ؛ جرّاء التضحية بالخصوصيات، يأتي الحوار الذي يؤكد المشتركات الإنسانية؛ ليجعل منها عموميات قِيَمِيّة وقانونية، تلاحق ما يعارضها من خصوصيات بالتآكل والعزل؛ حتى يتمّ تحييدها تمامًا، دون أن يؤدي ذلك إلى صدام مباشر مع المشاعر، أو حتى مع مؤسسات التقليد الراسخة في عالم الواقع.

4 ـ ومن أهم مبررات الحوار الديني والمذهبي، عودة الأصوليات، كحركات جماهيرية واسعة وفاعلة في السياقين: الاجتماعي والسياسي. فالأصولية ـ كحالة استيهام أعمى بظواهر الأصول التراثية، ومحاولة مطابقتها على الواقع ـ أصبحت ظاهرة تتفجر في كثير من الأديان والمذاهب المعاصرة. الأصولية تعني حضور الفكرة والمعنى، في سياق يستحيل حضورهما فيه؛ بدون قسر السياق الواقعي بمكوناته إلى درجة التفجير. ولعل أهم مكونات هذا السياق، هو الإنسان، الإنسان الذي

سيكون ضحية المقولات العنصرية والإلغائية الموجودة في بنية هذه الأصوليات بالضرورة. ومن هنا يأتي التصدي لهذه الأصوليات، كممارسة تتغيّا إنقاذ الإنسان.

لا توجد أصوليات متسامحة؛ على الأقل، في المشهد الواقعي الذي يعكس مقولات الأصولية وحراكها. وجميع الأصوليات مشحونة بطاقة هائلة من الكراهية المعلنة، أو المضمرة، التي يتمّ فيها ـ لحسابات ميدانية ـ تأجل الإعلان عنها. وكل انبعاث أصولي، إنما يأتي نتيجة جهل بالتاريخ وبالواقع من جهة، وبالعلاقة بينهما من جهة أخرى. وهذا يؤدي إلى استحضار أعمى للتاريخ في الواقع. والواقع أعتى من أن يتقبل ما هو خارج شروطه. والأصولي ـ بدغمائيته ـ يصرّ بكل عنف على هذا الاستحضار القسري. وهنا، يحدث الصراع الحتمي بين الفكرة الأصولية والواقع، على هيئة سلوكيات إرهابية: قولية وعملية، تحضر وتغيب؛ تبعًا لعوامل أخرى، إذ هي كعامل إيديولوجي حاضرة في كل آن.

على هذا، فلا بدّ أن يأتي الحوار قويًا وشاملًا، بحجم شمولية وعنف هذه الأصوليات المتطرفة، التي تغذيها ذهنيّات الانغلاق. والحوار لن يلغي هذه الأصوليات من جذورها، ولن يقنع الكثير من كوادرها العاملين، ومريديها المتعاطفين، بزيفها وتخلّفها. لكنه، سيحاصرها كجماعات ومقولات، بحيث تكون ـ نتيجة هيمنة الوعي بالإنسان من خلال الحوار ـ محاصرة داخل وعي عام ينبذها، ويدين ممارساتها وأقوالها. الحوار لن يجهضها، ولكنه سيجهض محاولاتها لالتهام مساحات التسامح الإنساني. ستبقى كحركات عنف مدانة، أي إنه بقاء في حدود الهامشي أو شبه الهامشي، ولن تستطيع التأثير على التيار الاجتماعي العام.

وبما أن الأصولية حالة تعنصر ذاتي، وقد بدأت تظهر في كل الأديان والمذاهب الكبرى، فإن الحوار بين هذه الأديان والمذاهب، سيقود إلى وعي بالأصولية كحالة مرضية مرافقة للحراك الديني والمذهبي، حالة مرض لا بدّ منها في كل جسد حي، لكن، لا بدّ أن يبقى الوعي بها كحالة: مرض، ومؤشر اعتلال. وهذا الوعي لا يتأتى ذاتيًا، أي من داخل الجماعة الثقافية

الواحدة، وإنما يتمّ الوعي به من خلال تجاور المقولات، بل ومن خلال تضادها وتصادمها. وحينئذٍ، تكتشف كل جماعة ـ من خلال الآخر المقابل ـ أنها تمارس ما يمارسه الآخرون، وأن متطرفي الآخر، كما أنهم خطر عليها، فكذلك متطرفوها ـ أيضًا ـ خطر على الآخرين، ومن ثم، فهم خطر على الذات. وبهذا يتضح ـ من خلال هذا الوعي المتبادل بالنفي المتبادل ـ أن التطرف والتعصب لدى الجميع خطر على الجميع.

5 ـ يتبع الفقرة السابقة، ويتقاطع معها، أن المتطرف لا يعي نفسه، أي لا يعي تطرفه، إلا من خلال الآخرين. فكثير من المتطرفين ـ فكريًّا وسلوكيًّا ـ يتصورون أنفسهم معتدلين وسطيين!. طبعًا، المتطرفون ـ جميعهم ـ يقولون بأن المعيار هو الأصول الثابتة، وليس التوسط والاعتدال بين طرفي الواقع، باعتبار أن الأصل العقائدي/ الشرعي حاكم على الواقع، وليس العكس. وهذا ما يقوله ـ حتمًا ـ كل متطرف، بل وكل مفرط تحلل من إلزامات الأصل. المهم، أن كل متطرف يدعي ـ وربما يتصوّر صادقًا ـ أنه متطابق مع الأصل. وهذا ناتج عن كون التأويل المتطرف له نوع من العلاقة بالأصل، أي إنه تأويل للأصل؛ على وجه من الوجوه. ومن هنا، يتصور نفسه ـ بتأويله الخاص والوحيد ـ أنه الوحيد المتطابق مع الأصل.

عندما ينغلق المتعصب على مقولاته الخاصة، التي هي مجرد تأويلات خاصة ـ وخاصة جدًّا ـ فإنه يعتقد أنه الوحيد الذي عثر على الحقيقة الخالدة، وأن على الآخرين أن يتبعوه طوعًا أو كرهًا. طبيعي أن يعمى عن تطرفه؛ لأنه لا يعرف إلا هذا المدى التأويلي للأصل. فهو يرى أن تطرفه ليس إلا استسلامًا لمقتضيات الأصل الضرورية، وأن سلوكه التأويلي والعملي، قمة الصواب في التطابق مع الأصل. ومثل هذا، يستحيل عليه أن يراجع قناعاته؛ لأنها لم تعد مجرد قناعات، وإنما إيمانيات تسليمية، ومجرد التشكك فيها يقذف به خارج دائرة الإيمان.

أذكر أن أحد المتطرفين من المتعاطفين ـ جدًّا ـ مع الإرهاب، ومن الهائمين في زعيم الإرهاب العالمي: (ابن لادن)، تعجّب من تلميحي له بأنه من المتطرفين، ومن قعدة الخوارج بالذات، وقال ـ ما معناه ـ : الجهاد

شريعة الله، والتمسك ـ تمسكًا بالصورة المثلى كما يتصورها ـ ليس إلا تمسكًا بسُنة الرسول. وبدا كأنه يحاول أن يؤكد لي ولنفسه أن كل تصوراته ليست إلا التصوّرات الأصلية الطبيعية للشريعة، وأن بقية الأمة هي التي في انحراف، وأن شيوع الانحراف جعل قناعاته محل استغراب ورفض الناس، وأنني لانحرافي أراه متطرفًا!. أذكر أنني قلت له: إذا كنت أنت، وابن لادن، وأمثالكم، ممن لكم تصورات خاصة عن الجهاد، وعن الأنظمة والقوانين، وعن الإعلام، وعن الثقافة، وعن المرأة ولباسها وحراكها الاجتماعي، معتدلون وسطيون، فمنهم المتطرفون، وأين الطرف الآخر لوسطيتكم المدّعاة؟!. قل لي: إذا كنت ترى نفسك معتدلًا وسطيًا، ماذا ترى المتشدد يمكن أن يفعل أكثر مما أنت عليه تصورًا وسلوكًا؟، خذ مثلًا: تصورك للباس المرأة، وما يجب أن يكون عليه، ماذا يستطيع المتشدد ـ إذا لم تكن أنت متشددًا ـ أن يضيف عليه، حتى يكون تصورك معتدلًا وسطيًا؟. لقد قلت له: لو أنك وسطي معتدل، ولو أنني أردت أن أكون متشددًا متطرفًا، ماذا يمكن أن أزيد عليك في هذا الموضوع (حدود الاحتشام في لباس المرأة) حتى أتجاوز (وسطيتك!) إلى التطرف؟!، بل أعطني مثالًا ـ من أي مكان في العالم ـ لمن هم أكثر منك تشددًا وتطرفًا؛ حتى أستطيع أن أقتنع بوسطيتك؟.

واضح أنه لن يجد أشدّ منه تشددًا وتطرفًا. أسوأ صورة، يمكن أن يتمّ تخيلها للمرأة، هي الصورة التي في ذهنه، ويطمح إلى تحقيقها في الواقع، بل للأسف، هو وأمثاله، خدعوا أكثر النساء بمقولاتهم؛ فأصبحت ترى صورًا من التشدد في الزّي والسلوك، لا يوجد في العالم كله ما هو أشدّ منهما؟، فأين هي الوسطية؟، وسطية بين ماذا وماذا؟.

دون الخوض في حوار ديني ومذهبي وحضاري جاد، ومن ثم، مقارنات واسعة، تفتح آفاق التأويل لمكونات الذات، فإنه لا يمكن أن يكتشف الوعي العام زيف ادعاءات المتطرف أنه معتدل وسطي. سيبقى المتطرف متدثرًا بهذا الادعاء؛ لأنه لن يجد أحدًا يسأله بكل وضوح: إذا لم تكن أنت متطرفًا، فأين هم المتطرفون، وإذا لم يكن سلوكك متشددًا، فأين هو التشدد؟، ما الذي ينقصك من صفات التشدد والتطرف؛ حتى تستحق صفة: متشدد، أو صفو:

متطرف؟. دون الخوض في مثل هذا الحوار، كيف تكتشف المرأة المتماهية مع خطاب التشدد، أنها تجاوزت الاعتدال في اللباس والسلوك إلى التطرف؟، بدون هذا الحوار والمقارنة، لا يمكن أن تسأل هذه المرأة نفسها: ماذا بقي من مراحل التزمت ـ الممكنة واقعيًا ـ لم تحققها؛ حتى تخطو خطوة أخرى؛ تضيفها إلى رصيد الاحتشام؟!. ما هي الإضافة الاحتشامية، التي يمكن أن تضيفها زيادة على حالها؛ حتى تصنف نفسها كمتشددة، جاوزت الخط الوسطي/الاعتدال؟!. هل توجد حالة أشدّ مما هي عليه، حتى تضع نفسها بينها وبين الانحلال؛ فتكون وسطًا؟!.

لا شك أن مثل هذا الحوار المقارن، سيقود إلى مراجعات شاملة للذات، ولتراث الذات. ستنظر الذات إلى ذاتها، لا بعيونها فحسب ـ كما كانت تفعل ـ وإنما بعيون الآخرين. سترى الأنا نفسها من خلال زوايا أكثر، ومن على بعد مسافات متباينة. إن مثل هذا الحوار الذي يتعرّف فيه الكل على الكل، يقود ـ بالضرورة ـ إلى المقارنة الواعية واللاواعية. والمقارنة فعل إيجابي، تضع كل تاريخ الأنا الخاص، في سياق التاريخ العام. وبهذا يقرأ التاريخ الخاص ـ بكل ما فيه من أفكار وشخصيات ووقائع ـ كجزء من كل، كحالة من جملة حالات. إنها قراءة مقارنة/مراجعة، تقوم بتشذيب وتهذيب الخصوصيات الناتئة، تقوم بتبديد الأوهام.

6 ـ سقوط الحواجز النفسية، التي تفصل بين الجماعات البشرية، على خلفية خلافاتها الدينية والمذهبية والفكرية. إن هناك ما هو أكبر من مجرد الخلاف الديني والمذهبي، المنصوص عليه في المراجع العقائدية لكل فريق؛ لأن هذا وإن كان شرارة البداية للتنافر، فإن الشحن الجماهيري الواسع على أساس هذا الخلاف، وامتداده على مدى تاريخي طويل، أورث تنافرًا نفسيًا، يفوق التنافر الفكري والعقائدي بمراحل. وقد تسبب هذا التنافر النفسي في كثير من حالات العنف المرئية واللامرئية، في كوارث ومآسٍ إنسانية، تقوم بها جماهير متوترة في علاقتها مع الآخر إلى درجة الالتهاب بالعداء؛ مع أنها ـ في الغالب ـ لا تعرف حقيقة الخلاف الديني أو المذهبي، ولا تدرك مستوياته، بل ولا أحكامه الخاصة بكل فريق.

وجود الخلاف والتباين على أساس الدين أو المذهب، أمر يهون، قياسًا

بما يتبعه من تأسيس رؤية مقيتة للتنافر النفسي، الموجب للكراهية والعداء. الخلاف والتباين أمر طبيعي. لكن، ما ليس طبيعيًا، ولا مقبولًا، أن تنشأ حواجز نفسية بين المختلفين، وتتضخم؛ حتى لا يطيق فريق رؤية الفريق الآخر في مجاله العام؛ فضلًا عن أن يرضى له بما يرضاه لنفسه من الحقوق، أو يقيم معه علاقات إنسانية، لا تخضع إلا لفطرة الإنسان.

إنني أكاد أجزم أن هذه الحواجز النفسية، التي تجعل الكل في حالة عداء مع الكل، هي حجر الزاوية في حالة التنافر والاحتراب الديني والمذهبي، بل والعشائري. هذه الحواجز، في حال سقوطها (وسقوطها لن يكون قبل حوار مع الخلاف أصلًا) تكون جميع أهداف الحوار الأخرى، قابلة للتحقق تباعا. ولو أننا نظرنا إلى أصل الخلافات، لوجدناها خلافات يمكن أن يحتفظ بها كل فريق في حدودها؛ كما هو الحال في المجتمعات الغربية المتحضرة، التي تجاوزت ـ إلى حدّ كبير ـ بدائية المشاعر والانفعالات.

لكن، مما يجب التنبه له في هذا السياق، أن الحوار الفكري بين النخب لا يكفي لإسقاط هذه الحواجز؛ حتى وإن كانت شرطًا أوليًا. بل لا بدّ من أن يرافق هذا الحوار تعايش واقعي، وامتزاج اجتماعي، واشتراك مباشر في تفاصيل الوقائع اليومية. فهذه الخطوة هي القادرة على تبديد (أوهام) العداء، بل والقادرة على تبديد (حقائق) العداء أيضًا؛ إن وجدت.

إن مأساتنا مع التطرف لا حدود لها. فهذه الحواجز النفسية التي يتغيّا الحوار تذويبها، والتي يعي الجميع ـ غير المؤدلجين طبعًا ـ أنها مشكلة حياة تحاصر الجميع، هي ما يعدّه المتطرفون من أولويات العقائد لديهم. إنهم ـ كمتطرفين ـ يرون أن منطق الإيمان ـ بفهمهم ـ يستلزم بالضرورة بناء هذه الحواجز النفسية، بل وتنميتها، وليس فقط الموافقة على بقائها. إنها إن لم توجد حقيقة، فإنهم يتبرعون بإيجادها من العدم. إن سدنة خطاب الكراهية، يحرصون على الاحتفاظ بهذه الحواجز حيّة، بل وعلى تنميتها؛ لأنهم بدونها، لن يجدوا ما يقتاتون عليه، ليس الاقتيات المعنوي فحسب، وإنما حتى في معاشهم المادي، فلا مهارة ولا مهنة ولا وظيفة لديهم، إلا القيام على ترويج الكراهية؛ بوصفها ـ كما يدّعون ـ قربة إلى الله.

7 ـ تبقى الانتهاكات التي تطال حقوق الإنسان، في أي مكان في العالم، من أهم مبررات الحوار بين الأديان. فالأديان والمذاهب مسؤولة عن الحفاظ على حقوق الإنسان، لثلاثة أسباب رئيسة:

الأول: جميع الأديان والمذاهب تزعم لنفسها رسالة إنسانية. ومن ثم، فهي ـ بهذا الزعم ـ تكلف نفسها بهذه المهمة قبل أن يكلفها بها الآخرون. وبما أن الزعم يصدقه الواقع أو يكذبه، فإن على الجميع أن يسهم في هذا المضمار، بدرجة يثبت بها للآخرين أنه إنساني، أي أن يحقق دعواه واقعيًا. وكلامي هذا، ليس موجهًا للأديان في نسخها المتعالية، وإنما المقصود بالأديان هنا: أتباع الأديان الذين يناط بهم تنزيل المجرد في المتعين الواقعي.

الثاني: لكون معظم الانتهاكات لحقوق الإنسان، تتم بدعاوى دينية أو مذهبية، خاصة في الانتهاكات المنظمة وشبه المنظمة، فإن في هذا ما يجعل الأديان والمذاهب ـ وإن كانت بريئة في أساسها ـ تتحمل تبعة توظيفها من قبل بعض معتنقيها. فبما أنها استخدمت أداة لشرعنة العداء الذي يقود ـ بالضرورة ـ إلى انتهاكات لحقوق الإنسان، فيجب أن تستخدم أداة لتجريم العداء، ولنزع الشرعية عن مروجي العداء.

الثالث: المبادئ الإنسانية العامة للأديان والمذاهب ذات طباع ثبوتي. بينما مبادئ السياسية متغيرة، ومتحولة على ضوء تحولات الواقع. وعلى هذا لا يمكن الاتكال على السياسات الدولية في حفظ حقوق الإنسان؛ لأن مبادئ السياسة لكل دولة تكمن في مصالحها، ومن ثم، فرؤيتها لحقوق الإنسان ليست رؤية إنسانية خالصة، وإنما رؤية موجّهة بفرضيات الواقع السياسي. بينما الأديان والمذاهب، يفترض فيها تجاوز المصالح المباشرة، لصالح المبادئ الثابتة. وطبيعي أن السياسة هي أدوات التنفيذ لكل رؤية، والأديان والمذاهب لا تمتلك ـ بقدراتها الذاتية ـ قوة التنفيذ. لكن، قوة الحضور الديني والمذهبي، وزخمه الإنساني ـ إذا تحقق ـ يستطيع ـ عبر منافذ التأثير ـ أن يوجه المجتمع الدولي، بهيئاته السياسية، لجعل حقوق الإنسان هدفًا أسمى، بحيث يضطر الجميع إلى الالتزام به كخط عام.

4 ـ 8 ـ خطبة الجمعة كخطاب سياسي

تتجلّى أزمة الخطاب الديني المعاصر ـ أشدّ ما تكون تجليًّا ـ في الخطاب السياسي، الذي يطرحه الخطاب الديني في ساحة العمل الإسلامي، سواء كان ذلك في الممارسة التنظيرية أو كان في الحراك التلقائي الذي يواجه به مفردات الواقعي. هذه الأزمة التي غدت من لوازم العمل السياسي الإسلامي أينما حلّ، قد تكون هي التحدي الأكبر والأشد حسمًا في تحديد مصير هذا الخطاب، بوصفه خطابًا سياسيًّا في مضمونه الكلي، يتهاوى متى ما فقد هذا المضمون الذي يتصل ـ في عمقه ـ بالتصوّر الحركي لـ (توحيد الحاكمية).

ولأن ضمور الوعي السياسي حالة تتلبس الحراك الإسلامي في مجمله، وتجعله في صدام دائم مع العالم من حوله؛ فقد أصبح هذا الخطاب ـ أراد ذلك أم لم يرد ـ صانع إشكال، بدل أن يكون صاحب دور في تجاوز إشكاليات الواقعي وتعقيداته. لقد أصبح هذا الخطاب أزمة بذاته، بدل أن يكون خطابًا لأزمة. يدل على ذلك أنه كلما تصاعد ـ كخطاب موجه وفاعل في الواقعي ـ تصاعدت حدة الإشكال، إلا فيما تجاوز الشرط السلفي بمراحل.

إن الإرهاب كظاهرة تقوم بتصديرها جماعات العنف السياسي، لم تكن لتحضر بهذه الصورة التي أصابت الإسلام ـ في صورته كدين ـ قبل أن تصيب غيره؛ لو كانت هذه الجماعات المتأسلمة تمتلك قدرًا معقولًا من الوعي السياسي بمعطيات الواقعي. لم تكن المأساة لتحدث؛ لو كانت هذه الجماعات تدرك حجم المساحة الهائلة التي تفصل بين أحلامها ـ ومن حقها أن تحلم ـ وبين الواقعي الذي لا تمتلك لا هي ولا الأقطار التي تحتضنها القدرة على التصرف في مساراته التي تتجاوز قدرتها بكثير.

وإذا كانت المأساة لا تنحصر في العناصر الإرهابية الفاعلة، من حيث هي مصدر العنف الراهن، وإنما تشمل جماهير الخطاب الإسلامي والخطاب القومي التي تحاول ـ بتلقائية وجدانية ـ أن تقفز على حقيقة إمكانياتها وموقعها في هذا العالم، فإن ضآلة الوعي السياسي هي ما تجعل هذه الجماهير تشارك بأحلامها ـ من غير قصد ـ في تخصيب الوجدان العام؛ للتعاطف مع الغضب

الإرهابي، فضلًا عن تشكل وجدان عام محبط، جرّاء تصورات هزيلة، تختصر النهضة وإشكالياتها في حركة هنا أو حركة هناك.

لا شك أن من أهم العوامل التي أدّت إلى ضآلة الوعي السياسي في الخطاب الإسلامي المعاصر أنه كان خطابًا لا يأخذ وعيه من الواقع السياسي الذي يتموضع ـ كوجود مادي ـ في سياقه، لا يأخذ الوعي السياسي من الواقع السياسي، وإنما يأخذه من مقولات تاريخية، لا علاقة بينها وبين الحاضر الذي ينفعل به. إنه يأخذ وعيه السياسي من غير مصدره السياسي، ومع هذا يريد له أن يكون وعيًا سياسيًا. ومن قبل ذلك ومن بعده تقوم المنابر ـ كمستهلك لهذا الوعي وكمنتج له في الوقت نفسه ـ بتعميم هذا الوعي المأزوم، بقصد كان ذلك أم بغير قصد.

لقد أصبحت خطب الجمعة ـ على امتداد العالم الإسلامي ـ خطابًا سياسيًا بالدرجة الأولى. ولا ضير في ذلك، لو كان هذا الخطاب يملك وعيًا سياسيًا بالواقع السياسي، لا بالوقائع السياسية في الماضي السحيق. العلاقة بين الديني والسياسي في المجتمعات المتدينة لا شك أنها علاقة عضوية، قد تكون مضمرة في خطاب علماني صريح، وقد تكون على درجة عالية من الصراحة في التماهي بين هذا وذاك. وهذا يجعل الإشكالية لا تكمن في ممارسة الخطيب للخطاب السياسي، بقدر ما تكمن في خطابه السياسي المأزوم.

إن خطبة الجمعة، بما هي خطاب سياسي، تواجه الكثير من الإشكاليات التي تجعل من هذا الخطاب مصدر إشكال، وأهمها:

1 ـ الثقافة السياسية ـ بما هي وعي بالواقعي وعلاقاته المعقدة ـ ثقافة مفقودة لدى الخطيب، إلا فيما ندر. فالوعي بالديني ـ إذا افترضنا توفره لدى الخطيب كوعي وليس كمحفوظ مكرور ـ لا يعني الوعي بالسياسي؛ لأن المتعالي في الديني بلغ درجة من الكثافة والعموم، بحيث لا يتوفر على الواقعي المتجدد والمعقد إلا بفاعلية عقلية مرنة، تمتهن الواقعي كما تمتهن الديني. وهذا ما يفتقده خطيب الجمعة المعاصر، في ظلّ غياب معاهد تأهيلية لمثل هذه المهمة الخطيرة، التي تمارس التوعية الجماهيرية على أوسع نطاق.

المشكلة الأكبر في كل هذا، أن الخطيب المتسيس لا يعي حالة اللاوعي السياسي التي ينطوي عليها. ومن ثم، فهو يمارس التوعية السياسية بفقر سياسي رهيب، فقر يصل في كثير من الأحيان إلى درجة غياب المعلومة المفردة، المعلومة التي يتلقفها من الجماهيري، بحيث تتضاعف الأرقام فيها بُعدًا عن الحقيقة، تتضاعف زيادة ونقصًا!. هذا، مع أن المعلومة لوحدها ـ فيما لو توفرت ـ لا تضمن وعيًا سياسيًّا؛ ما لم تتوفر معها آلية القراءة الواعية لهذه المعلومة التي قد تقلب دلالتها رأسًا على عقب.

نتيجة لهذا الواقع في خطبة الجمعة؛ تصبح الخطبة مجرد تكريس للوعي السياسي الجماهيري الذي تصوغه فضائيات الحماسة. إن الخطيب لا يصنع وعيه السياسي بقدر ما يعيد إنتاج الخطاب الفضائي، هذا في أحسن أحواله وأقربها من عالم المعاصرة. وسواء أعاد إنتاج الخطاب الفضائي الأرعن في علاقة إيجابية أو سلبية، فالنتيجة واحدة، وهي أنه مرتهن إلى خطاب رغبوي، يضرب على وجدانيات الجماهيري، فتبقى أسيرة أفقه الضيق، كما هو ـ من ناحية أخرى ـ أسير أفقها؛ بتماهيه معها.

2 ـ خطبة الجمعة في جوهرها خطاب ديني، قبل أن تكون خطابًا سياسيًّا. ومهما قلنا في العلاقة بين السياسي والديني، إلا أن مجرد التأكيد على العلاقة، يعني ـ بالضرورة ـ وجود نوع من التمايز، وإلا فلا علاقة. وهذا الطابع الديني الخالص لخطبة الجمعة ـ الذي يعمق منه كونها عبادة خالصة في سياق تعبدي ـ يعطي شعورًا موحيًا بأن الطرح السياسي الذي يتمّ من خلال خطيب المنبر، ليس مجرد رأي سياسي شخصي، وإنما هو رأي ديني أيضًا، أو هو رأي ديني بالدرجة الأولى.

هنا تكمن الإشكالية، فالحكم الديني الذي يتمّ طرحه كرؤية سياسية، يوحي بأنه ديني خالص، أي له قداسة الديني، ومن ثم، فالاعتراض عليه، أو مجرد مناقشته، يعني الاعتراض على الديني ذاته؛ لأنه أصبح في وعي الجماهير المتماهية معه حكم الله ـ عزَّ وجلَّ ـ وليس رأيًا بشريًّا لا يتعدى حدود الاجتهاد الفردي. وحتى لو لم يؤكد الخطيب صراحة هذا المنحى، فإن

الموضع الذي يتكلم من خلاله، يعطي آراءه السياسية هذه القداسة التي تتسرب إلى أعماق الوعي الجماهيري، بفعل القداسة الزمانية والمكانية التي يطرح الخطاب نفسه من خلالها.

إن الرؤية السياسية ـ أيًا كان صاحبها ـ هي رؤية بشرية، ولا يجوز أن يدعي لها العصمة، ولا أنها إرادة الله ـ عزّ وجلّ ـ بينما الرؤية الدينية ـ وخاصة في المجتمعات الانغلاقية ـ تطرح نفسها بوصفها الحكم الإلهي، أو ـ على الأقل ـ أنها الأقرب إلى هذا الحكم. وهنا يصبح من المستحيل أن تتصدى التجربة السياسية (البشرية) للتجربة السياسية الدينية (المعصومة!) والتي هي في جوهرها محض تجربة بشرية تمّ طرحها في سياق الديني؛ فتلبست به. ففي هذه الحال لا يمكن أن تلتقي هذه مع تلك، إلا في حال الاتفاق التام، وهو نادرًا ما يحدث، وفيما سوى ذلك، يصبح الجو مشحونًا بالصراع والحرب المضمرة بين ما يتوهم أنه حق محض وباطل محض.

3 ـ في الخطاب السياسي المنبري يتمّ تغليب الروحي على ما سواه، حتى في تناوله للواقعي، بينما يتضاءل الواقعي بمعطياته المادية إلى درجة الاختفاء الكلي. يتضاءل الواقعي مقابل الحضور المكثف للنص، كبديل مادي للواقع. التلازم المفترض بين النص والواقع يلغي الواقع نهائيًا، مع أنه تلازم ظني، في أدنى درجات الظنية، بينما الواقع هو الحقيقة التي يبقى الإنسان مرتهن ـ شاء أم أبى ـ إلى معطياتها.

يطرح خطيب الجمعة النص وكأنه يملك به صياغة الواقع كيفما يشاء. ما بين النص والواقع من فاعلية إنسانية خلّاقة ـ مفترضة ـ يتمّ اطراحها من الوعي، ويتم هذا في ظل هذا الكسل العقلي المزمن. والضحية بعد كل هذا هو الوعي الجماهيري الذي لا يملك إلا أن يرفض الواقع الذي استعصى على النص. يحتضن الجماهيري النص ويرفض الواقع، أو يسعى ـ بحماقة الإرهابي ـ لقسر الواقع؛ فيخسر نفسه، ويبقى الواقع كما هو. بينما كان الخيار الأمثل يتوجه كي يكون الرفض للفراغ الواقع بين النص والواقع، وذلك بملئه بفاعلية إنسانية خلّاقة، لا تجهل النص ولا تتجاهل الواقع.

زمن المعجزات انقضى، والعالم محكوم بقوانين الواقع المادي منذ أن كان ولا يزال، والانعتاق من أسرها مستحيل بغير فهمها ومغالبتها بشروط الواقعي ذاته. والخطيب الذي يحاول أسر الوعي إلى عالم المعجزات ـ مهما كانت درجة اقتراب الإعجاز المدعى من عالم الواقع ـ إنما يمارس تزييف الوعي الجماهيري، ويعمل على إلقائه خارج عالمه، بدل أن يعمل على ربطه بواقعه؛ ليستطيع فهمه كما هو، ومن ثم يمارسة فيه فاعليته الإيجابية.

4 ـ يقرأ الخطيب المعاصر الوقائع الآنية لنفسه ولجماهيره، بواسطة استحضار الوقائع التاريخية المرتبطة بزمن التشريع، أو فيما بعده من وقائع ذات دلالة في علاقتها بالواقعة المعاصرة. وهذا الاستحضار لا يتمّ لمجرد الشحن العاطفي فحسب، وإنما لتأكيد رؤية سياسية معاصرة، بحدود دقيقة ومعالم واضحة، وإعطائها دلالة شرعية صريحة من خلال الواقعة التاريخية، لمجرد التشابه الظاهري بينهما؛ لتصبح الرؤية السياسية هنا رؤية دينية بالدرجة الأولى.

إن ما يجهله من يستحضر الوقائع التاريخية، كمؤشرات لقراءة الواقع، أن لا وجود لتلك الوقائع بمعزل عن سياقها التاريخي. إن لكل واقعة تاريخية سياق خاص معقد، وهذا السياق التاريخي الذي يستحيل انتزاعه من زمنه وإدراجه في زمن آخر، له دور حاسم في إنتاج الدلالة الشرعية. الدلالة التي يريد الخطيب أن يصل إليها من خلال استحضار الواقعة التاريخية يستحيل الوصول إليها من خلال الواقعة التاريخية مجردة من سياقها، كما أن الدلالة ستتغير تغيّرًا نوعيًا، فيما لو تمّ تصوّر الواقعة التاريخية في سياق معاصر، فمفردات السياق المعاصر تختلف ـ بالضرورة ـ عن مفردات السياق التاريخي.

الخطيب يؤكد في كل مناسبة على حقيقة يعتقدها، وهي أن التاريخ يتكرر، بينما التاريخ ذاته يأبى أن يستجيب لهذا التأكيد. الخطيب المعاصر يريد أن يتقدّم برؤية واقعية للواقع، لكنه يرى الواقع بعدسة تزدحم عليها وقائع التاريخ، فيصف التاريخ وهو يظن أنه يصف الواقع. هذا، إن لم تكن العدسة مسكونة بعالم المعجزات والكرامات!.

4 ـ 9 ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. الوظيفة والأداء

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كمفهوم عام، ليس إلا ممارسة تصويبية دائمة، يحتاجها المجتمع في سياق الاجتماع، كما يحتاج إليها الفرد في سياقه الفردي الخاص. ولأن المجتمع في مجمل رؤاه ـ كما الفرد ـ ليس إلا نتاج تراكمات متعددة الأبعاد، فيها من الإيجابي، كما فيها السلبي، كان لا بدّ من محاصرة السلبي، أيًّا كان؛ كي لا يؤثر في صيرورة المجتمع أو الفرد، فمصير الفرد والمجتمع، تحدده الرؤية العامة، بما يغلب عليها من سلب أو إيجاب.

لهذا جاء الإسلام بالتأكيد على هذا المبدأ الهام: الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وربط به مصير الأمم بقاء وفناء. وبقدر ما شدّد الإسلام على هذا المبدأ، بقدر ما ألمح إلى أنه مبدأ عقلاني، لا يرتبط بمفردات التشريع الإسلامي فحسب، بل بمقومات الوجود الإنساني عامة. لهذا فهو تشريع للمسلمين، ولمن قبلهم من أصحاب الشرائع، وفي الوقت نفسه، شرط في الاجتماع الإنساني.

لقد مارس المسلمون الأوائل هذا المبدأ حسب ما كانت تسمح به ظروفهم آنذاك، وتحت سقف يحدده أفق الوعي الذي كان مشروطًا بالمكاني والزماني. ومع كل هذا، فقد كان تعاملهم معه أوسع من الطريقة التي انتهجها السلفيون التقليديون من بعدهم، وخاصة تلك الطريقة التي تعاملت بها المجتمعات السلفية المنغلقة، حين قدر لها أن توظف هذا المبدأ لمزيد من الانغلاق، ومزيد من النفي والإقصاء في الوقت نفسه.

استقر المفهوم التقليدي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في البيئة التي تضع خيارها في التقليد والانكفاء. ولم تستطع المجتمعات الأخرى التي نبذت ـ رسميًّا ـ الخيار الإسلامي، في وضع تجربة معاصرة، لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأن بنيتها لم تكن ديمقراطية، رغم الدعوى والادعاء.

طبعًا، المفهوم التقليدي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا يرى في الممارسة الديمقراطية ما يراه التقدّميون، عندما يرونها الغاية المثلى في تطبيق هذا المبدأ، وفق آليات حضارية، تزيد من فاعلية هذا المبدأ من جهة، ومن

سلميته (لا قمعيته) من جهة أخرى. بل ربما كانت الممارسة الديمقراطية في نظرهم ـ أقصد التقليديين ـ منكرًا/ كفرًا تجب إزالته؛ لأنها الضامن الحقيقي للحريات. بينما المفهوم التقليدي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا يرى نفسه إلا في قمع الحريات!.

إننا نخشى أن تتحول وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الممارسة التقليدية إلى مجرد وظيفة محصورة في الآداب العامة، بحيث لا يعدو كونه يمارس مهمته المقدسة، ضمن إطار المقدس الاجتماعي: حماية الأعراض. ومع أن هذه الوظيفة تبقى ـ من حيث المبدأ ـ إيجابية في عمومها، إلا أن طريقة الأداء، إذا لم تمارس بوعي، فإنها قد تجعل كل شيء مباح في سبيل تحقق ذلك، حتى ولو كان العدوان على إنسانية الإنسان.

يريد الذين يمارسون هذه المهمة، وهي المهمة المقدسة في التصوّر العام للمجتمعات التقليدية، أن يكتسبوا القداسة نفسها التي يمنحها المجتمع للوظيفة. ومن خلال هذه القداسة التي يطمحون إليها، لا يمكن أن يكونوا ملزمين بالحدود النظامية التي يحددها نظام الأداء، مع الأخذ في الاعتبار أن نظام الأداء ـ بحدّ ذاته ـ نظام متطور ـ متطور تجوّزًا ـ عن الرؤية التقليدية لوظيفة الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، وليس نظامًا متجاوزًا لها.

ومما يزيد الأمر إشكالًا وتعقيدًا، بل وتأزمًا، أن الممارسة التقليدية لهذه الوظيفة، تدخل في مجال ممارسة السلطة. والسلطة عندما لا تحد بحدود نظامية صارمة، تتحول إلى سياسة تسلّط. وفي ضوء التسامح الاجتماعي مع مثل هذا التحول، نظرًا لقداسة المهمة في المخيال العام، تتنامى ـ على نحو غير محسوس ـ الممارسة اللانظامية للسلطة، وتتضخم إلى حدود الاعتداء على الحريات المكتسبة بقوة النظام المدني العام.

وإذا أضفنا إلى ذلك، أن المنخرطين في الممارسة التقليدية لهذه المهمة، هم من ذوي الحماس الديني، أدركنا أن عددًا غير محدود منهم لا يمكن أن يكون بمنجى من الرؤية المتطرفة التي اكتسحت الساحة المحلية في هذه السنوات الأخيرة، وأن هناك نوعًا من الارتباط الإيديولوجي الذي لا يعني

بالضرورة ارتباطًا تنظيميًا، بل هي رؤية أحادية، يراد لها أن تأخذ طريقها ـ ولو بالقوة ـ إلى الوعي العام.

الرؤية الأحادية التي تنفي الاجتهادات الفقهية الأخرى، ليست ـ دائمًا ـ نتاج الجهل الفاضح، كالجهل الذي يتسم به بعض أولئك الذي يمارسون نشاطهم الميداني في مجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنما هي (الرؤية الأحادية) في الغالب نتاج تعصب متراكم، تمّ إذكاء أواره عبر سنين عجاف، كان الصوت الأوحد فيها، هو صوت السلفية المتطرفة، صوت التشدد والتزمت والانغلاق.

إن الإسلام حينما قرر هذا المبدأ العظيم (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، لم يقرره في سياق المحرمات التي عرف تحريمها من الدين بالضرورة. هذا المبدأ، ارتبط بـ: (معروف) و(منكر). وهما مصطلحان يتجاوزان الميدان الديني الخالص الذي يحدد المحرمات أو الواجبات الشرعية، إلى ممارسة عقلانية، يتمّ بواسطته توسيع نطاق المفهوم، ليشمل عمومية المصطلحين.

هناك في الإسلام محرمات قطعية، وواجبات قطعية، أكد النص الشرعي عليها مرارًا. لكن، حين كان الكلام عن هذا المبدأ الذي يتمّ فيه ممارسة الإصلاح العام، من حيث هو إصلاح يرتبط به مستقبل الفرد والجماعة، لم يتحدد الأمر بتلك الواجبات، ولم يتحدد النهي بتلك المحرمات، بل كان المصطلح الشرعي الذي تمّ استخدمه: (معروف/منكر) يوحي بمعنى عرفي، ينطلق من وعي الجماعة، الوعي الذي يستوحي النص؛ بقدر ما يمارس مشروعيته العقلانية التي ترتبط برؤيته المدنية للمصالح. وطبعًا على ضوء المقاصد العامة للتشريع.

والإسلام يستخدم مصطلحي: المعروف والمنكر، في كل سياق لا يريد به تقييد الرؤية الإصلاحية بمفردات خاصة. لهذا كان الأمر بمعاشرة النساء بـ (المعروف) لأن المسألة في هذه العلاقة الإنسانية لا يمكن أن تحدد بقواعد من المحرمات والواجبات، حتى وإن وجدت، فالمسألة فيها

من الخيارات الإنسانية المتباينة، ما يجعل من تحديدها بالمحرم والواجب، قضاء على الإنساني فيها، إذ تصبح علاقة تعاقد فحسب، والإسلام لا يريد لها أن تكون كذلك.

وقد ورد التنصيص على هذا المصطلح في كثير من السياقات التي يراد للحكم فيها أن يرتبط بممارسة عقلانية، تأخذ شرعيتها من الواقع، ومن وعي الإنسان بهذا الواقع. فمن غضب الله عليهم ﴿كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ﴾. وحال الفقير مع مال اليتيم ﴿وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ وحال المرأة مع مال زوجها الشحيح، تأخذ ما تحتاج بالمعروف...الخ النصوص المعروفة في هذا السياق.

كل هذا يؤكد البُعد الإنساني الذي لا بدّ أن يكون عقلانيًا ومدنيًا، حتى وإن اتكأ على مقاصد التشريع النهائية، إذ إن تحديد العلاقة بين مجمل الممارسات من جهة، والمقاصد من جهة أخرى، فاعلية عقلانية، تتكئ على صريح الرؤية المدنية، قدر ما تتكئ على صريح الديني، بل لا ديني ـ في هذا السياق ـ إلا بالمعاينة العقلانية للمدني.

وهنا تصبح الممارسات البرلمانية التي تناقش التنظيم والأداء، ممارسة حديثة لمهمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وإذا أضفنا إلى ما سبق من عمومية مصطلحي: المعروف والمنكر، الدلالة السلمية التي يوحي بها الفعل: أمر، في الإيجاب، والفعل: نهي، في السلب، أدركنا أن الممارسة الشعبية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يجب أن تكون ممارسة سلمية (أمر / نهي) لا يتجاوز بها هذا المجال السلمي إلا الجانب التنفيذي للسلطة، بعد أن يكون نظامها قد خضع للمناقشة السليمة التي تحدد ـ على نحو دقيق ـ طبيعة الأداء.

وبالامتداد الأفقي لمفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يصبح الإعلام من أعظم الوسائل الحديثة التي يتمّ من خلالها تفعيل هذا المفهوم الشرعي. فالإعلام الذي يحاكم السلبيات، ويروّج للإيجابيات، لا يقوم بأكثر من أمر بمعروف، ونهي عن منكر. وما قام به الإعلام من دور فاعل في محاربة التطرف الديني، ومناهضة التصوّرات الإرهابية، ليس إلا تفعيلًا حديثًا لهذا المبدأ الإسلامي العظيم.

أيضًا، الدراسات والبحوث والمقالات النقدية، كلها ترتبط (سواء تمّ ذلك عن وعي بحقيقة الارتباط بالمفهوم الشرعي أم لا) بالممارسة المدنية الحديثة للمفهوم الشرعي الذي ربط به الإسلام سلامة الأمة وتقدّمها. فكل الممارسات النقدية، مهما بدت بعيدة عن التصوّرات الدينية، ومهما وقعت في التباس، هي في النهاية تؤدي دورًا إيجابيًّا، يجعلها ـ شعرت أم لم تشعر ـ ممارسة دينية، ولا يبقى لها إلا خلوص النيات؛ ليتحقق الأجر والثواب.

ومن البديهي أن أنظمة التجارة والصحة والمرور..الخ، تنظيمًا وممارسة، ومراقبة من الهيئات الرقابية المعنية عناية مباشرة بهذا الأمر، تقع في صلب وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولا ينفي ذلك الحقيقة الواقعية المُتمثّلة في أن المفهوم الشرعي قد تمّ احتكاره من فئة خاصة، وتوظيفه في نطاق إيديولوجي خاص.

وإذا كان هناك من يرى أن الممارسة البرلمانية أو الإعلامية أو الفكرية النقدية، لم تغيّر كثيرًا من الواقع، فإن النظر إلى هذا، والحكم عليه، والتعاطي معه، لا بدّ أن يكون من زاويتين:

الأولى: الرقي بهذه الممارسات كمًّا وكيفًا، بحيث تكون ذات دور إيجابي ملموس.

الثانية: تصور ما سيكون عليه الحال، لو لم تكن هذه الممارسة موجودة في واقعنا، إذ لا يحاكم المنجز إلى أفق الطموح دائمًا، وإنما إلى نقطة البداية الصفرية أيضًا.

إن الإسلام يدرك المسافة بين الحلم/الطموح، والواقع. لهذا لم يكن هدفه تحقيق كل معروف، ولا نفي كل منكر، وإنما سعى إلى تحجيم المنكر، وتعزيز وجود المعروف قدر المستطاع. والأهم، أنه كان يهدف من خلال التأكيد على هذا المبدأ، إلى بقاء المعروف معروفًا، والمنكر منكرًا في الوعي العام للأمة. وهذا ما يؤكده الموقف الإسلامي المتشدد من المجاهرة بالمنكر، في مقابل التسامح مع التستر؛ لأنه يتمّ من خلالها (المجاهرة) شرعنة المنكر، ومنحه الحرية من جهة، والاستمرارية من جهة أخرى.

4 ـ 10 ـ نزع القداسة عن خطاب المتطرفين السلفيين

خلال الأيام العشرة الماضية، تناولت وسائل الإعلام باهتمام بالغ حدثين بارزين، يبدو ـ من خلال القراءة الأولى ـ أنهما منفصلان تمامًا، مع أنهما ـ في المؤدى النهائي للتحليل ـ يتعلقان بالتطرف الديني، وما يتواشج معه من حراك، قد يصل إلى درجة الإرهاب الصريح، الإرهاب المنتهي بالقتل والتفجير، وقد يتواضع؛ فيصل إلى درجة القتل بالمطاردة المُميتة التي تَخرج على كل مُواضَعات الأنظمة، بعد أن خرجت الإيديولوجيا المحركة لها (الخلفيات الفكرية المشرعنة لها) على كل بدهيات حقوق الإنسان.

الحدث الأول، والأهم، كان هو الحكم القضائي على أحد رموز التطرف والإرهاب بالسجن خمسة عشر عامًا، والمنع من السفر لمدة عشر سنوات. إنه حكم إدانة مبهج؛ رغم أنه ـ كما يبدو من خلال ربطه بالتهم المصرح بها ـ حكم مخفف؛ لأن التهم الثابتة على هذا الإرهابي العتيد، والذي هو أحد مشرعي الفكر الخوارجي في العصر الحديث، تُدِينه بتُهم التشريع الديني/الفكري للإرهاب، وتصمه بإباحة القتل والتفجير، وغسيل الأموال لصالح الإرهابيين المنتمين للقاعدة، وإمداد حركات الإرهاب بالمال، وحثّ الشباب على الذهاب إلى بؤر الصراع في العراق والانتظام في صفوف الحركات الإرهابية التي امتهنت القتل والتفجير، خاصة تلك التي يقودها الإرهابي الزرقاوي المنتمي ـ تنظيميًا وفكريًا ـ للقاعدة، مما جعله (الداعية الإرهابي المدان بالحكم القضائي) يحظى بشرف الإشادة به من قِبَل زعيم الإرهاب: أسامة بن لادن، في أكثر من مناسبة، على ما يقدمه من دعم للتنظيم الدولي للإرهاب (القاعدة)!.

الجرائم التي أدين بها هذا الإرهابي العتيد قضائيًا، هي جرائم ثابتة عليه ـ علميًا وإعلاميًا ـ حتى قبل صدور الحكم القضائي بسنوات. فمن يقرأ مؤلفات وتصريحات هذا الخارجي (س. ن. ع)، وهي المؤلفات والتصريحات التي يعترف بها، بل ويفتخر بها هو وأتباعه المنتمون إلى الإرهاب الديني ـ بدرجات متفاوتة ـ يدرك أن هذا الإرهابي المتلبس بلبوس العلم الشرعي ليس من العلماء

بحال، بل هو مجرد خارجي من عُتاة وغلاة الخوارج في العصر الحديث، فضلًا عن كونه من رموز الاتباعية الاجترارية الظلامية التي تُشكّل أكبر خطر على كل صور الحراك التقدّمي، وأقصد الظلامية الأثرية المُنتمية ـ بأقصى درجات الانتماء المتزمت ـ إلى التيار الحشوي المعادي للعقل في الماضي السحيق من تاريخنا المجيد!.

الحدث الثاني، هو سقوط ضحيتين لإرهاب مطاردة رجال الهيئة الملزمين ـ قانونيًا ـ بالامتناع عن المطاردة. وهو حدث مأساوي هزّ المجتمع بكل شرائحه (باستثناء المتطرفين أو المُتماهين مع خطاب التطرف والإرهاب)، ومأساوية الحدث تكمن في كونه يأتي في سياق سلسلة طويلة من الأحداث المشابهة، بل والمماثلة، التي يرتكبها رجال الهيئة الميدانيون، أولئك الذين يتجاوزون ـ بجرأة مُمعنة في الإصرار المتحدي ـ كل الأنظمة التي تُحدّد آليات عملهم، وكأنما يستمدون تعليماتهم من شيوخ التزمت والتطرف والإرهاب، لا من اللوائح المفترض أنها تحكم مؤسستهم، ولا من رؤسائهم الذين يتحدثون في العلن عن الالتزام الصريح والصارم بالنظام، والذين نتمنى أن تكون أوامرهم الشفهية لكوادرهم متطابقة مع ما يعلنونه في وسائل الإعلام.

لقد سقط كثيرون بسبب هذه المطاردات الخارجة على النظام، والتي ارتفعت وتيرتها في السنوات الأخيرة، وحتى اليوم لم نسمع بعقاب رادع (بحيث يوازي حجم جريمة القتل) ـ بل ولا غير رادع! ـ في حق هؤلاء القتلة الذين أمعنوا في القتل العمد مطاردة بعد أن أمِنُوا العقاب، بل لقد سمعنا من يدافع عن جرائمهم في صورة إباحة صريحة للقتل؛ بحجة أن الغاية (وهي ظنية وخلافية، وربما شخصية) تُبرّر الوسيلة، حتى ولو كانت الوسيلة قتل الأبرياء في الطرقات.

سقوط الضحايا الأبرياء بسبب مطاردات الهيئة بات أمرًا معتادًا لكثرة ما تكرر على نحو تصاعدي. تمّ تطبيع هذه الجريمة المتنامية في وعي كثيرين. ومهما حاولنا تهوين الأمر؛ سنستيقظ قريبًا على سقوط كثيرين على مرأى ومسمع من الجميع؛ طالما أن هؤلاء ينجون من العقاب الرادع بمعجزات لا يعرف أحدٌ كنهها، أو نعرف!، ولكننا لا نجرؤ على التصريح؛ لأن التصريح يتجاوز محاسبة الأدوات الميدانية المنفذة للأوامر إلى ماوراء ذلك من

تشريعات رجال الكهنوت المتطرف الذي لا يتردد في منح جرائم القتل شرعية الذبح على الطريقة الإسلامية، كما يتصورون، أو كما يحبون ـ لأسباب نفعية خاصة بتمددات النفوذ ـ أن يتصوروا.

صدور حكم مخفف على إرهابي مُدانٍ بأكثر من جريمة إرهابية تمس أمن المجتمع وسلامته، جريمة تصل إلى درجة التغوّل في دماء الأبرياء، وسقوط ضحايا أبرياء نتيجة مطاردة رجال الهيئة، واقعتان تشيران إلى الحصانة التي يحظى بها الخطاب المتطرف، حيث ينجو عضو الهيئة (المدان بالقتل شبه العمد) من العقاب؛ فيكرر الجريمة نفسها، أو يكررها زميل آخر له، حتى بات هؤلاء مصدر رعب للمجتمع الآمن. ومن جهة أخرى، ينجو الإرهابي من الحكم الرادع (الذي يصل في بعض البلاد المتقدّمة/ المتحضرة إلى الإعدام أو السجن المؤبد: السجن الحقيقي، السجن العقابي المؤلم بالضرورة، وليس التوقيف أو التفريغ للهوايات الخاصة في معتقل ترفيهي، يتمتع فيه بخدمة فنادق سبعة نجوم)، من الحكم الذي يستحقه على ذلك التحريض ـ المباشر وغير المباشر ـ على القتل والتفجير، واستخدام الدين الحنيف كغطاء شرعي للجريمة التي يدعو إليها.

في مثل هاتين الجريمتين، جريمة الإرهابي، وجريمة المطاردات القاتلة، يجب أن يُحاكم المجرم على جريمة أخرى غير تلك الجريمة الظاهرة البادية للعيان. إنها جريمة الإساءة إلى الدين الإسلامي الذي هو دين المجتمع الذي يمارس فيه هؤلاء المجرمون جرائمهم، هذا الدين هو محل فخرهم واعتزازهم. ولهذا، عندما يرتكب هؤلاء القتلة جرائمهم الشنيعة باسمه، فهم يهينون المجتمع كله؛ بتشويههم لدينه الذي هو أعلى المقدسات فيه، والتي يجب أن تكون محل احترام الجميع.

ليس من حق هذا الإرهابي الخارجي أن يشوّه ديانة المجتمع بربطها بخطاب الإرهاب، كما أنه ليس من حق رجال المطاردة المتطرفين تشويه ديانة المجتمع بربطه بجرائم القتل البشعة التي لا تجد ما بررها من شرع أو نظام. فصورة الشيخ الإرهابي، مع صورة المُطارد القاتل (وهو إرهابي بالضرورة) صورتان مشوهتان عن ديننا، لا تبغضان الدين الإسلامي إلى الآخرين فحسب،

بل تبغضان الالتزام الديني إلى أبناء المسلمين أنفسهم أيضًا، ما يعني أن ما يقوم به الإرهابي والمطارد عمل لاديني مع أنه يتمظهر بالانتصار لتعاليم الدين.

لا شك أن هذه وضعية انحطاط لم نخرج منها بعد. لكن، مع هذا، نستطيع أن نلمح ـ في سياق مقاربتنا لهذين الحدثين ـ أمرين إيجابيين (رغم ضآلتهما) يكتنفان واقعة الحكم على الإرهابي، وواقعة سقوط الضحيتين المقتولتين نتيجة استهتار واستخفاف رجال الهيئة بالنظام الذي تعتمده ـ ظاهريًا ـ مؤسستهم المنوط بها مراقبة الآداب العامة.

الأمر الإيجابي في الواقعة الأولى، هو صدور الحكم على إرهابي ينتمي ـ فكريًا ـ إلى المدرسة الدينية التقليدية (السلفية). وكأن في مجرد الإدانة القضائية ـ رغم كونها مخفّفة ـ إشارة إلى بداية نزع القداسة عن هؤلاء الذين يظنون أنهم محصنون ضد الحساب وضد العقاب؛ لمجرد أنهم يرفعون ـ بالزور والبهتان ـ راية الدين. والأمر الإيجابي في الثاني أن مجرمي المطاردة القاتلة لم يتمّ تحصينهم من العقاب الإعلامي/الثقافي، بل مارس ـ ولا يزال يمارس ـ هذا الإعلام معهم الحساب المعنوي. فهؤلاء حتى لو لم يعاقبهم النظام، فإن المجتمع ـ ممثلًا في إعلامه وزخمه الثقافي ـ بات يلاحقهم بالحساب الصريح، وباتت الدعوة ـ الصريحة والواضحة ـ تطالب بضرورة إلغاء هذا الجهاز الاحتسابي الذي يرى نفسه فوق الحساب، فضلًا عن العقاب.

هناك تقدّم ما؛ رغم كل صور التأخر في هذا السياق. فمن قبل، لم يكن من الممكن للمفكّرين والإعلاميين وسائر المهتمين بالشأن العام الدعوة إلى إلغاء هذا الجهاز الاحتسابي، بوصفه جهازًا محصنًا ـ على الأقل في وجوده ـ ضد النقد، وإذا ما تمّ انتقاده، فالنقد لا يتعدى نطاق الواقعة التي تجسّد الخطأ الصريح، دون أن تطالب بضمه إلى الجهاز الأمني العام، أو إلغائه وتسريح أعضائه بالتقاعد أو بالنقل إلى ميدان آخر (مع أن مؤهلات الميدانيين خاصة، يصعب أن تجد لها عملًا غير التلصص المرضي على الناس).

يجب أن نتذكر أن عدد ضحايا المطاردات يتصاعد، وأنه كلما تصاعد؛ كان ذلك مؤشرًا على قرب نهاية هذا الجهاز، أو قرب نهاية نفوذه

اللامعقول في الفضاء العام. فالارتفاع المطرد في عدد الضحايا يفتح الأعين على الشراسة القاتلة المتوارية خلف الأهداف النبيلة المعلنة، ويتحول الدور الإيجابي (الحقيقي أو المُدّعى) إلى سلبي، حتى يتحول الجهاز بأكمله من شريك أمني إلى عبء أمني، ومن مصدر أمن إلى مصدر خوف ورعب وإرهاب، بحيث يكون إلغاؤه مطلبًا ملحًا للأغلبية الساحقة من المجتمع، بعد أن كان مطلبًا ثانويًا للنخبة المثقفة التي تؤمن بقيم التنوير، وتحاول الخروج من محدودية الحقوق الفردية لعصور التخلّف والانحطاط إلى فضاء الحقوق الإنسانية الفسيح.

كما يجب أن نتذكر ـ أيضًا ـ أن محاكمة الإرهابي أتت في سياق محاكمات الإرهابيين الموقوفين منذ سنوات. فالمحاكمات تأخرت كثيرًا حتى ظنّ كثيرون أنها لن تحدث، وحتى ظنّ بعض البعيدين عن مجريات الأحداث أن التأخر تعسف أمني، وأنه ضد حقوق المتهم، بينما تأخرها كان نوعًا من الرفق بهم، كما كان مراعاة للملابسات التي تكتنف الظاهرة الإرهابية بأكملها، حيث علائقها الإيديولوجية ـ التي لا تخفى ـ ببعض شرائح المجتمع التي لا تزال تعيش حالة العمى الثقافي، وتظن أن كل من يرفع راية الدين يجب أن يحظى بالقداسة، ومن ثم، بالحصانة، متناسية أن الإمام علي عليه السلام لم يتردد في تصفية الخوارج جسديًا في معركة النهروان، رغم كونهم يقطعون النهار بالصيام، والليل بالقيام وبقراءة القرآن.

الآن، نحن نعيش مرحلة نزع القداسة، مرحلة الحساب والعقاب لكل من يستخدم الدين لإرهاب الناس أو لتبرير إرهابهم. وهي مرحلة كان من المستحيل أن نعيشها، وأن ننعم بعدالتها؛ دون أن نسبقها بمرحلة فكرية تنويرية، تنزع القداسة عن هؤلاء، وتخرجهم من عباءة المتحدثين بمراد الله، إلى عباءة المتحدثين بآرائهم وأوهامهم ومطامحهم ومطامعهم. وإذا كانت الأحكام مخففة، مما يوحي بأن رداء القداسة المتوهمة لم يُنزع تمامًا، فإن الحق الصراح لا يأتي مرة واحدة، ورسول الله ﷺ مكث أكثر من عشرين سنة يُحطّم الأصنام في القلوب والعقول، قبل أن تمتد يده الشريفة، فتحطمها يوم الفتح على مرأى ومسمع ممن كان يُخبت لها داعيًا قبل بضعة أيام.

نحن هنا، لن يكتمل شرطنا الحقوقي إلا عندما يكون الجميع تحت سقف القانون/النظام. وهذا لن يتمّ بخطوة واحدة، ولا في مرحلة واحدة حاسة، بل لا بدّ من المخاتلة، مع الالتزام الصارم بنضال فكري تنويري مستمر ومكثف ضد الأفكار والتوجهات العنصرية والفرزية والطبقية على اختلاف أنواعها، إذ الأصنام ليست من الحجر والشجر فحسب، بل هي من البشر أيضًا. ومن المؤكد أن الأصنام البشرية أخطر من الأصنام الحجرية. وبدون تحطيمهما لن يتقدّم المجتمع خطوة واحدة إلى الأمام، بل ستصبح كل خطوة موهومة إلى الأمام، خطوتين حاسمتين ـ في العمق الإنساني ـ إلى الوراء. فتطور الآليات والوسائل والوسائط في مجتمع منطوٍ على مضامين تخلّف، لا يعني أكثر من تعزيز التخلّف وتعميق مضامينه في القلوب والعقول على نحو تصاعدي. وهذا يقود إلى واقع ضدي، أي إلى أن يصبح كل جيل أكثر تخلّفًا وتعصبًا وانحطاطًا من الجيل السابق عليه، مع أنه ـ في الصورة الأولى البادية للعيان ـ يبدو وكأنه أكثر تقدّمًا وتطورًا وانفتاحًا.

4 ـ 11 ـ إسلام الفقهاء ونهاية التدين التقليدي

منذ البدايات الأولى للتفكير الإنساني، وإلى أحدث التطورات المنهجية التي تنهض عليها العلوم الإنسانية الحديثة، اختلط الدين بالسياسة تنظيرًا وتأويلًا وتبريرًا، بقدر ما امتزجا على أرض الواقع تأثرًا وتأثيرًا. فالدين ـ منذ البداية ـ كان سياسة وتسيّسًا، حتى في الزمن السحيق: زمن اللاسياسة، أو حتى زمن اللاوعي بالسياسة. والسياسة كانت دينًا، حتى في ذلك الزمن الذي يقع خارج دائرة النفوذ الديني، أو ذلك الزمن الذي لا يعي كونه داخل دائرة النفوذ الديني.

نعلم جميعًا أن بدايات التفلسف هي بدايات التفكير الحق، بدايات اشتغال الذات على ذاتها تفكيرًا وممارسة، ومنه التفكير بالمجال العام، أي بالسياسية بوصفها فكرًا وسلوكًا/ممارسة، كما أن بدايات التدين هي بدايات ممارسة السلطة (السلطة المعنوية للراهب/ الكاهن هي بداية إدارة قوة المعنى)، أي بداية السياسة عمليًا، بقدر ما كانت بدايات القول الديني تنظر في السياسة، أي في إدارة شؤون المجموع.

لهذا، تجد أن كل أولئك الفلاسفة الكبار عبر التاريخ تكلموا في السياسة أو تكلموا بها، على نحو مباشر أو غير مباشر. لا يمكن الحديث في أي أمر من أمور الشأن العام دون أن يكون ثمة نَفَسٌ سياسي ينتظم الحديث الذي يتجاوز حدود الفرد. بل حتى ما هو محصور بحدود الفرد، لا ينفصل عن السياسة إلا إذا كان نشاطًا روحيًا خالصًا. هذا على افتراض أن ثمة نشاطًا روحيًا خالصًا لا يجد طريقه إلى الشأن العام على قنطرة السلوك الفردي الذي لا بدّ أن ينتظم ـ بالضرورة ـ مع كثير من مسارات النشاط العام.

من هنا، فالفصل بين حقول العلوم الإنسانية لا يعدو أن يكون فصلًا مفتعلًا؛ من أجل تحجيم مستويات التشتت الذهني إبان مقاربة الظاهرة الإنسانية المتواشجة ـ من حيث مبدأ وجودها ـ مع بقية الظواهر التي تقع خارج حدود الظاهرة الواحدة. بمعنى أن الفصل المُفتعل هو: ظرفي، نظري، ذرائعي؛ من أجل رسم معالم الظاهرة في سياق وجودها الجزئي/الظرفي/المحدود، ومن ثَمَّ، يمكن الانتقال منها إلى الكلي والشمولي والمُرَكّب، أي إلى ذلك المستوى الذي يستطيع معاينة الظاهرة في وجودها الفعلي، أو ـ على الأقل ـ إلى ما هو قريب منذ ذلك.

لا يمكن فصل السياسة عن الدين، مثلما لا يمكن فصل السياسة عن حقول الاقتصاد ولا عن حقول الثقافة العامة، ولا عن حقول الجغرافيا، ولا عن حقول التاريخ. وكما لا يمكن الفصل على مستوى تداخل الأحداث وتبادل التأثر والتأثير في الوقائع المتعينة، لا يمكن المزج ـ على مستوى المقاربة ـ بين الحقول ابتداء، أي قبل حشد المقاربات الجزئية، ومن ثم البناء عليها عبر مناهج عقلانية تتلاءم مع هذا المستوى التركيبي، وإلا اتسم الفعل المعرفي بالعشوائية التي تعشي الرؤية بدل أن تزيدها استبصارًا.

إن جزءًا من حيوية العلوم الإنسانية كامن في مرونتها وانفتاح حدودها، كما أن هذه المرونة وهذا الانفتاح هما ـ في الوقت ذاته ـ أحد معوقات الصرامة المنهجية التي تحتاجه العلوم، من حيث هي (العلوم) بحث دؤوب عن اليقين، دون أن تكون على يقين من ذلك اليقين التي تبحث عنه، أو الذي تتوهم الإمساك به. ولا شك أن هذه المرونة ـ بكل ما توحي به من خلخلة

وتشتيت ـ هي صرامة علمية من إحدى زوايا النظر، أي من حيث هي متطابقة مع موضوع المعاينة المتواشج ـ تواشجًا تفاعليًا ـ مع بقية الظواهر الأخرى.

لا ينكر أحد من المهتمين بمناهج العلوم الإنسانية أن الذي فرض هذا الانفصال على ميادين زاخرة بالاتصال التفاعلي هو محدودية العقل الإنساني الذي يتعذّر عليه الإحاطة بكل التفاصيل، في كل الحقول، وفي كل مراحل التغير والتفاعل والتأثير المتبادل. فالعقل الإنساني لا يتصور الأشياء كما هي عليه في الواقع تمامًا، وإنما يتصورها ـ فقط ـ كما تستطيع مكونات الوعي أن تعكسها، أي حدود طاقة العقل على التّمثّل/التصوّر، فالعقل لا يأخذ من الواقع إلا قدر ما تتحمله إمكانياته التي لا تتجاوز حدود الطبيعي في الإنسان. وأشك أن هذا القدر الممكن يتسع بقدر يحتاج إليه العقل من الواقع، المرتبط ـ ضرورة ـ بما يحتاج إليه الوجود الإنساني في الواقع، على اعتبار أن العقل ليس أكثر من أداة من أدوات الاعتياش التي منحتها الطبيعة للإنسان.

إذن، العقل الإنساني هو منتج واقعي بصورة ما، هو أداة محدودة بحدود العلاقة بين الطبيعة والإنسان. والعقل فاعل في هذا الواقع الذي ينتجه/يصنعه؛ إذا ما نظرنا إليه من زاوية استقلاله المفترض. ومن هنا، فالنظريات (ومنها مناهج العلوم الإنسانية) التي يصوغها العقل، أو تلك التي يكتشفها تباعًا، هي انعكاس لما يحتاجه الإنسان من واقعه في واقعه. والدين ـ متصلًا بالسياسة في الواقع، ومنفصلًا عنها في النظرية ـ منتج بشري، حتى في أنقى صوره انعكاسًا للإلهي؛ ما دام أنه حايث الوجود الإنساني.

العقل في سياق التعاطي مع الأديان السماوية (إلهية المصدر) هو مُنتِج الدين من حيث التأويل (صورة الدين الواقعية)، وهو في الأديان البشرية (كل أشكال التدين المباشر واللامباشر) مُنتِج الدين من حيث المصدر ومن حيث التأويلات اللاحقة. ما يعني أنه في كلا الحالين مُعطى عقلي، أي إنه ـ وعلى وجه الضرورة العلمية/الواقعية ـ معطى واقعي، من حيث كون العقل ذاته (من حيث هو آلية التلقي والتأويل) من نتاج تفاعل الوقائع أو تفاعل الإنسان مع الوقائع أو كليهما.

إذن، حتى ونحن نمارس الفصل النظري في أعلى صوره الممكنة علميًّا/نظريًّا، لا نستطيع الفصل حقيقة؛ لأن ذات ممارستنا الفصلية لا تعدو أن تكون ممارسة عقلية، أي قائمة على العقل، على العقل الذي أنتجه الواقع الاتصالي الذي لا مكان فيه للفصل المفترض نظريًّا. وهذا سياق آخر، تتحد فيه معطيات الواقع، بما فيها الدين والسياسة، لتكون موضوع المقاربة العقلية التي تمارس التوحيد والمزج كضرورة واقعية؛ بقدر ما تمارس الفصل والتحديد كضرورة علمية/عقلية نابعة من طبيعة الإدراك البشري.

هل يعني كل هذا أنه لا يمكن الفصل بين مجالي الدين والسياسة، ومن ثم تصبح الدعوة النظرية إلى الفصل مشروعًا للاصطدام بآفاق المستحيل؟، وهل يعني كل هذا أن مستويات الفصل المتحققة أو المنظورة واحدة ـ كَمًّا وكيْفًا ـ، وأنها لم تتحقق ـ بأي مستوى ـ على امتداد تاريخ البشرية الطويل؟.

في تقديري أن الفصل المجدي، أي الفصل المتجاوز لمراهقة الدعاوى العلمانية المتطرفة، هو الفصل الذي يبحث عن ممكنه النظري والواقعي؛ في الوقت الذي يعي فيه استحالته نظريًّا وواقعيًّا. الفصل من حيث الوعي باستحالة الفصل، هو القادر على تحقيق القدر الممكن من الفصل، من الفصل الذي يؤكد حقيقة الاتصال، ولكنه يشتغل على مُمْكِنه الانفصالي، لا على الفصل الذي يبدأ وينتهي بتحقيق الانفصال، المتضمن في محض اشتهائه أو إرادته، أو ادعاء تحقيقه ولو بادعاء المستحيل.

العلاقة الثلاثية بين الإنسان والدين والسياسة هي علاقة عضوية وتفاعلية، وكل عنصر من عناصر هذه العلاقة يأخذ طابع الكلي الشمولي الذي يستوعب بقية العناصر من زاوية ما. ومن هنا، لا ريب أن التقدّم الإنساني على مستوى الوجود التحرري للإنسان مرهون بهيكلة النظام السياسي العام، وتجريده مما يهتك نزاهة هويته السياسية. وهذا بدوره مرهون بالفصل بين مجالي: الدين والسياسة، بين مجالي: الروح والتوق الماورائي من جهة، والجسد وما يتعلق به من ضبط حركة السلوك الظاهر المرتبط بالوجود الواقعي. وحين لا يتحقق الفصل (الفصل الممكن، مع الوعي باستحالة تحققه كحالة: فصل تام) يضطرب النظام

الاجتماعي/السياسي، وتتداخل فيه سلطات متباينة في مصادرها ووظائفها، ومنها سلطات الروح وسلطات الجسد، ويبدأ كل مجال يحاول توظيف المجال الآخر لخدمته، بعيدًا على الخلل الذي يدخل على هذا المجال أو ذاك، وكأن التضاد الناتج عن التداخل الوظائفي لا يقود إلى تدمير البنية السياسية/ الدينية الذهنية، بالقدر الذي يتمّ فيه تدمير بنية النظامين: الديني والسياسي.

قد يقوم النظام السياسي على أساس ديني. بل إن ابن خلدون الذي يتحدث من داخل الوعي العربي الإسلامي يرى أن الدول العظيمة أصولها دينية، وأن العرب لا يجتمعون إلا بوازع ديني. كما لاحظ هيغل أن الحضارة الإسلامية تمحورت حول المقدس الديني. ولكن، يبقى أن كل هذا يعكس حقيقة ما وقع في الماضي، لا حقيقة الممكن في الراهن، خاصة بعد أن أجرت الحداثة تغييرات جوهرية، لا على مجمل النظرية السياسية فحسب، وإنما على الواقع أيضًا، حيث أحدثت فيه ما يشبه الانقلاب الكامل الذي تتبدل مع كل الأشياء، ومن ثم كل النظريات.

إن ما ذكره ابن خلدون يعكس حقيقة واقعية / تاريخية بقدر ما، وعلى وجه من الوجوه. لكن، يبقى أن السبب مهما كانت قوة حشده لا يعني أنه السبب الوحيد، بل ولا الرئيس، كما لا يعني وجوده في ظرف ما، استمراريته بنفس الدرجة من الأهمية والفاعلية؛ لأن الحركة السياسية تستقل ـ كما الطفل الوليد تمامًا ـ عن بواعثها الأولى، وربما تحوّلت البواعث التي أسهمت في صناعة الواقعي السياسي في يوم من الأيام إلى عوائق بعد مدة من الزمن، وربما إلى عناصر مدمرة؛ نتيجة تغير الظرف المحيط، وتعدد مصادر الفعل والتأثير، مما ينتج عنه تحوّل أو تغير المشروعية ذاتها، فإذا كانت المشروعية دينية في ظرف ما، فقد تصبح دنيوية محضة، بحيث تنحصر مشروعية الفعل السياسي بما يحققه من عوائد لا تتعدى حدود هذا الإطار المنظور للحياة.

وإذا كان ابن خلدون يربط الدولة ـ وخاصة في السياق العربي ـ بالدين، فإنه يلاحظ ـ بألمعية فائقة ـ أن تاريخ هذه الدعوات الدينية يشهد بالتعارض بين الدين والدولة. أي إن الدولة عندما تقوم ـ حتى ولو كان قيامها على أساس ديني ـ فإن نظامها يستقل، ويبدأ في الاتكاء على وجوده السياسي المحض؛

حتى في اللحظة التي يتوسل فيها الديني. وعندما يستقل النظام السياسي ويبدأ بممارسة وظائفه بشيء من الاستقلال، تنتقل ـ تلقائيًا ـ هذه الدعوات الدينية إلى وجود معارض، وجود مضاد، وربما هادم؛ لأن الدعوة الدينية كانت تتلاءم مع بدايات التشكّل السياسي، أي قبل أن يتحقق فيها المعنى السياسي، وتستقل بمعناها الخاص، كبُنية حية مكتملة العناصر، مستقلة ـ من حيث شرط وجودها ـ تمام الاستقلال.

لا يمكن أن يبقى الباعث المعنوي (على افتراض وجوده) هو ذاته مع التغيرات الجوهرية في مجمل الظروف السياسية والعسكرية الاقتصادية والاجتماعية، بل ومع التغيرات التي طالت هذا الباعث المعنوي ذاته. فطبيعة الرؤية السياسية (بما تفرضه من علائق وتحالفات ولغة خطاب...الخ) تتغير بتغير المجال الخاص (الداخلي) وبتغير المجال العام (الدولي). وهذا يفرض تحولات عميقة في عناصر القوة والنماء، كما في عناصر الضعف والضمور، تحوّلات تعيد ترتيب أولويات الكيانات التي مضى على وجودها أمدٌ طويل، أمدٌ تحوّل فيه كل شيء وتبدّل، من الحجر إلى البشر!.

إن أية هوية دينية/روحية بدت (أو تمّ إبداؤها) كعنصر من عناصر التحول والتشكل السياسي (لأي كيان أو حزب سياسي) إنما هي مجرد تأويل ديني فرضه التحول السياسي، وليس العكس. ومعظم الفرق الدينية التي أصبح لها تأويلها الديني الخاص (حتى الجماعة الأساسية، ليست أكثر من تأويل خاص، مهمته أن يضع المشروعية لإيديولوجيا السلطة)، إنما أسست التأويل المتمايز/المفارق تساوقًا مع الحراك الواقعي في شقيه: السياسي والاقتصادي؛ من أجل تأسيس شبكات متداخلة/متضافرة من علاقات الهيمنة التي تضمن أكبر قدر من الاستئثار بمكونات المجال العام.

من زاوية الاتصال الحتمي/الطبيعي، تستثير التشكلات السياسية تأويلها الديني الخاص، بل ربما تخلقه مما يشبه العدم، بذات القدر الذي تبحث فيه التأويلات الدينية (في وجودها الأولي كمقولات خارج مؤسسة السلطة) عن التشكّل السياسي الملائم لها، والقادر على الدخول معها في جدلية النفع والاستنفاع.

ومن زاوية الانفصال الحتمي/الطبيعي، تقيم تلك التأويلات الدينية لنفسها مشروع ثباتٍ/جمودٍ على المقولات الأولى، وتتجاوز ذلك إلى محاولة تجميد المتحوّل السياسي/الاجتماعي الذي يحاول الانعتاق منها؛ بغية إبقاء التأويل الديني داخل دائرة التأثير، وربما التحكّم، من خلال تحويله إلى سلطة روحية اجتماعية بإزاء السلطة السياسية، بحيث تفرض الأولى على الثانية ضرورة التحالف الذي لا يتمّ ـ في مثل هذه الحال ـ إلا على تجميد/تثبيت العناصر الأولى التي تجاوز الزمن بدائيتها، وأصبحت من مخلفات التاريخ.

على ضوء هذا الواقع، تأتي إشكالية الأحزاب الدينية التي تشتغل بالسياسة، ويأتي السؤال التقليدي: هل يجب حظر تكوين الأحزاب السياسية على أساس ديني أم لا؟. وهذا السؤال يقفز على حقيقة أن أي تشكّل ديني مؤسساتي ـ أو حتى شبه مؤسساتي ـ هو تشكل سياسي بالضرورة، سواء عمل بالسياسة على نحو مباشر، أو اكتفى بالتأثير على خيارات الناخبين أو على قوة ضغط الجماهير ولو من بعيد.

على مستوى الشرط القانوني/النظامي يجب منع الأحزاب/الهيئات/المؤسسات الدينية من الاشتغال بالسياسة؛ لأن الخلط يُفسد عالَم الدين وعالَم السياسة معًا، بوصفهما عالمين متمايزين، فعالَم الدين يقدّم كشف حسابه في الدار الآخرة/في عالم الغيب، بينما عالم السياسة يقدّم كشف حسابه على أرض الواقع/في عالم الشهادة. والخلط بينهما يُدخل حسابًا على حساب، ومسارًا على مسار، ولا يستطيع (المواطن/الشريك المستقل/الفرد الحرّ) أن يستجوب ولا أن يسائل ولا أن يحاسب من يُشرف على إدارة أية مؤسسة في هذا العالم أو ذاك؛ ما دامت المساءلة تقف على أرضية متموجة من هذه الحسابات المتداخلة التي تحيله إلى المجهول، أو إلى المعلوم المبني على المجهول!.

لكن، يبقى أن هذا الفصل النظامي/القانوني لا يعني تحقق الفصل التام؛ لأنهما على أرض الواقع متصلان من خلال الأبعاد الثقافية/الاجتماعية التي تتداخل فيها مكونات الواقع السياسي بمكونات الوعي الديني، والعكس صحيح. نحن لا نستطيع أن نلغي ذاكرة الإنسان، ولا أن نجرده من تحيزاته العاطفية أو الفكرية، التي ستعمل ـ بالضرورة ـ على النفاذ إلى مراكز التأثير،

ومن ثم تشكيل الواقع السياسي على ضوء ما تراه صحيحًا من وجهة نظر تلك التحيّزات التي قد تمارس وظائفها التحكمية خارج نطاق الوعي.

من هنا، فالفصل النظامي هو مجرد إجراء على حدود الممكن الواقعي؛ دون الادعاء بتحقق الفصل حقيقة. هو توفير للحد المستطاع من الفصل فيما لا يمكن الفصل فيه. نفعل ذلك أو نطالب به؛ لتكون الصورة أكثر وضوحًا، وليس لتكون واضحة تمامًا. وكل ذلك من أجل ترشيد الفعل السياسي الذي هو إدارة عامة لمجمل أفعال وتفاعلات ومصالح كل المواطنين، كما هو ترشيد للفعل الديني الذي تتلاشى هويته عندما يُبتذل في مشاريع الاستنفاع السياسي، أو الاحتيال السياسي الذي يأخذ واقع الإنسان البسيط، مقابل شيك بدون رصيد، بل مقابل شيك سرعان ما يجف حبره السحري قبل أن تسقط أوراق الخريف اللاهوتي على الحدّ الفاصل بين الموت والحياة.

الفصل الخامس

ما بعد السلفية.. ما قبل التنوير

5 ـ 1 ـ ما قبل المجتمع المدني!

منذ البدء، كان الرسول الأعظم ـ عليه وعلى آله أفضل الصلاة والسلام ـ يحدّد مهام الرسالة، ويشرح لأصحابه ـ في حال الالتباس ـ ما كان من حراكه الشريف تبليغًا عن الله، وما كان منه حراكًا بشريًا؛ يباشره بصفته المدنية (البشرية) التي يظهرها قولًا وفعلًا، ويؤكد عليها، حتى في إبان الشهادة لنفسه بالرسالة؛ حين يقول: (إنما أنا عبد الله ورسوله).

كثير من غزواته التي باشرها بنفسه، أو التي أناب فيها غيره، كانت ـ في اختياراتها العسكرية خاصة ـ تخضع للفعالية المدنية، وكان الأقربون إليه من أهله وأصحابه يدركون هذا الطابع المدني، ولذلك؛ تكثر اقتراحاتهم في هذا المجال، ويبتدرونه بالشورى فيها، حتى قبل أن يبتدرهم بالسؤال في بعض الأحيان. ما يعني أن أمر الله ـ ومنه أمر نبيه ـ شيء له قدسيته، بينما السياسة المدنية شيء آخر مختلف، ولكل منهما رجال وأحوال...الخ.

في هذا السياق، من الطبيعي أن تتزاحم الأسئلة، وهي أسئلة تمس التاريخ والتشريع في آن (وهي أسئلة لاهوتية في عمقها)، ولكل سؤال منها أكثر من جواب؛ هذا إن كان ثمة جواب لهكذا إشكال!. لكن، وكما تعذّر طرح السؤال، فقد استحال طرح الجواب. هذا جزء من الأزمة العامة التي نعيشها، ومن الإشكالية الثقافية / الدينية التي نحاول مقاربتها. ومع أننا لم نصل ـ بعدُ ـ إلى محاولة (أشكلتها)، أي إدراج ما ليس إشكالًا في طور الإشكال، وهو العمل الذي يبدأ ـ وينتهي أيضًا ـ بالسؤال، إلا أننا من سوء الظن حرب سجال!.

باختصار، كان ـ عليه الصلاة والسلام ـ في اختياره لولاته ولقواد جيوشه ولعمال الزكاة، يمارس فعلًا مدنيًا صرفًا، من حيث طبيعة الاحتياج، وخصوصية الظروف التي تحكم أجواء الصراع. لقد كان في المجال الديني يقدّم السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، وكان للسابقة والإحسان دور في التقديم أو التأخير. لكن، في الشأن السياسي والعسكري لم يكن للسابقة ولا للإحسان دور واضح في الاختيار؛ إلا عندما تتضافر معها قدرات أخرى، لها الأولوية في هذا المضمار.

هكذا قاد جيوشَه ـ عليه الصلاة والسلام ـ كل من خالدُ بن الوليد وعمرو ابن العاص وغيرهم من اللاحقين، ولم يقدها بلال ولا عمار مع أنهما من السابقين. وهذا يعني أن الاختيار ـ هنا ـ يخضع للاعتبار المدني، ولمعادلات القوى على أرض الواقع، من حيث العدو المقابل، ومعرفة القائد به معرفة قرابة، أو علاقاته السابقة به قبل الإسلام...الخ. لذلك لم يكن غريبًا أن يدخل رجل الإسلام في السنة السابعة للهجرة ثم يتولى ـ بعد بضعة أشهر ـ قيادة جيش فيه كبار الصحابة، بل وفيه بعض من أسلم قبل هذا القائد بعشرين سنة. لم يكن هذا غريبًا، ولا مستغربًا من المحيطين به؛ لأن الاختيار هنا لم يكن يخضع لاعتبارات التقوى والصلاح، وهي الاعتبارات الدينية، بل الاعتبار كان للسياق السياسي والعسكري، وللعائد المتوقع منهما في هذا الميدان.

صحيح أن أكثر من باشر تلك المهام كانوا من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، وصحيح أنهم كانوا أعلامًا في التقوى والصلاح والاستقامة. لكن، لم يكن اختيارهم لهذا السبب فحسب، بل كان هذا الاختيار بالدرجة الأولى متساوقًا مع كونهم انخرطوا في تفاصيل الإشكال السياسي، وشاركوا في أخطر العمليات العسكرية آنذاك؛ فاكتسبوا المهارة اللازمة في هذا وذاك. ولهذه الممارسة، ولطبيعة الشورى النبوية التي كانت تشركهم في تفاصيل الإجراء، فقد كان أكثرهم مهيئًا للاضطلاع بمثل هذه المهام، فكان من الطبيعي أن توكل إليهم، لا إلى غيرهم من فاقدي الأمانة الدينية والقوة المدنية، وخير من استأجرت القوي الأمين.

ما كان في زمن النبوة، استمر في فترة الخلفاء الأربعة الراشدين، إلا في

استثناءات معروفة!. أي إن أصحاب الخبرة والسياسة ـ من السابقين الأولين خصوصًا ـ كانوا هم أهل الحل والعقد (أهل الشورى). وكانت صفة (السبق) في الإسلام والصحبة؛ تجعلهم ـ مع مهامهم السياسية والعسكرية ـ يضطلعون بمهمة التبليغ الشرعي.أيضًا. بمعنى أن الاتصال بين الديني والمدني حاصل؛ لا لأنه مقرر شرعًا، وإنما لأن معطيات الواقع المتعين (ومن واقع الأشخاص المتميزين) تفرضه، من حيث إن معظم كبار الصحابة كانوا علماء شرعيين، وساسة، ومقاتلين ميدانيين؛ كما اقتضت ذلك منهم طبيعة المرحلة التي عايشوها والأدوار التي وجدوا أنفسهم بصددها.

استمر التلازم ـ الواقعي ـ فترة الخلافة الراشدة. فبينما كان الصحابي يلي أعلى المهام السياسية والعسكرية، كان ـ في الوقت نفسه ـ يُسأل عن أدق الأحكام، وربما أكثرها خصوصية. ولقد كانت الحمولة المعلوماتية ذات الصبغة الدينية أحد أهم محددات الترشيح لجلائل الأمور آنذاك .وبهذا لا يحس صاحب هذه الحمولة بالتهميش؛ لأنه ـ بحكم الواقع ـ كان معدًا لمهام أخرى، غير المهمة التبليغية التي أخذ على عاتقه القيام بها في كل الأحوال.

لكن، بعد انتهاء تلك الفترة (فترة الخلافة الراشدة) استطاع مُؤسس الملك العضوض: معاوية بن أبي سفيان أن يلغي كل نوع من أنواع الشراكة في الحكم، وأن يفرض معايير في الاختيار الوظيفي مختلفة تمامًا عن المعايير السابقة التي درج عليها الراشدون أو أكثرهم في أكثر الأحيان. ما بعد فترة الراشدين، حكمت الاختيار معايير جديدة على المجتمع الإسلامي الناشئ، معايير تمليها المصلحة الملكية الخاصة، وجرى الاحتكام إليها (المعايير الجديدة)؛ مهما كانت النتائج التي ستقود إليها في مستقبل الأيام.

السابقون الأولون، مع كل تجاربهم السياسية والعسكرية والحمولة المعلوماتية أصبحوا ـ منذ بداية العهد الأموي/انقلاب معاوية ـ مهمشين إلى أقصى درجات التهميش. ما حدث كان انقلابًا في كل شيء، وليس في أشياء محدودة؛ كما يظن البعض. من قبل، كان الرجل ذو السابقة، يمارس دوره الديني والمدني، وهو يعي الفصل بين قدراته المدنية (سياسية وعسكرية) وبين مكانته الشرعية (سابقته وتقواه). لكن، منذ حكم معاوية، أصبح ذو السابقة

خارج (المتن) السياسي للأمة، لم يعد يلعب أي دور رسمي أو شبه رسمي، وحدث كل هذا بقرار رسمي يحمل طابع الجبروت السلطاني.

ومع أن معاوية استطاع فصل (الرموز) الإسلامية الأولى عن أي دور حيوي في حياة الأمة، إلا أنه لم يستطع ـ رغم محاولته ـ أن ينزع الاعتراف الشعبي بهذه الرموز، من حيث دورها التبليغي الكبير والحاسم، وهو دور على مستوى عال من الأهمية؛ يرشحها ـ في الوعي العام ـ لأدوار أخرى، لا تقف عند حدود الدور التبليغي فحسب، بل تتجاوزه إلى ما يتماس مع السياسي من قريب أو بعيد. ولهذا كان لمعاوية اشتباكات أخرى مع مفاصل العلاقة بين السياسي والديني، ليس هذا مجال ولا وقت مقاربتها.

هذا ما كان من جانب معاوية، أما ما كان من الجانب الآخر، فلا شك أن تلك الرموز ـ التي قام الإسلام على كواهلها ـ كانت تحس بمرارة هذا الإلغاء المتعمد. وما موقف أهل المدينة ـ وهم جمهور الصحابة والتابعين ـ من بيعة يزيد، واختيارهم المواجهة العسكرية غير المتكافئة، على كل ما فيها أهوال وأخطار متحققة، إلا دليل على مستوى الرفض لذلك الإلغاء الأموي.

يكفي لتبيان مستوى هذا الانقلاب الخطير، أن نتذكر حال رجل واحد من متوسطي الصحابة: عبد الله بن عمر. فعبد الله بن عمر لم يكن مغمورًا، بل كان في سنة ثلاث وعشرين للهجرة مع الستة المرشحين للخلافة بعد عمر، ودخل معهم في الشورى، دون أن يكون له حق الترشيح بقرار من عمر نفسه. المهم، أنه كان صاحب صوت من بين سبعة أصوات في أعظم شأن سياسي في ذلك الوقت. هذا الصحابي ـ بعد الانقلاب الأموي الأخير ـ يكتفي بالمهمة التبليغية لا يتجاوزها، فبعد مهمة اختيار القائد الأعلى للأمة، أصبح يتبعه الناس بين عموم الحجيج؛ ليسألوه عن قتل المحرم للبعوضة!!!.

لا أقصد هنا أن أبحث عن المهمة الحقيقية للفقيه، أي ليس المراد هنا بحث إشكالية علاقة الديني بالسياسي، وهل يجب على الفقيه اعتزال الشأن السياسي أو العكس؟. نعم، هذه قضية حيوية وملحة، لكن ليس هذا مجالها. ما أحاوله هنا، البحث عن طبيعة الاستجابة التي واجه بها الفقيه أو صاحب

الحمولة المعلوماتية ذلك الإقصاء والتهميش بعد فترة مشحونة بالمشاركة الفاعلة، وعلاقة هذا الإقصاء بمحاولة المشروع الفقهي ـ بعد ذلك بقرن أو أكثر، أي بعد أن ترسخ الإقصاء ـ تديين المدني باستمرار.

وكما كانت مأساة الحرة نوعًا من الاستجابة العنيفة، كذلك كانت ثورة الفقهاء مع ابن الأشعث على الطاغية الأموي: عبد الملك بن مروان، والتي لاقت المصير المأساوي نفسه.

إذن، فالفقيه لم ينس دوره، أو ما كان يتوقعه دورًا له؛ لأنه لا زال يتذكر ـ ويستشعر بعمق ـ دور الفقيه الأول في الزمن الراشدي. ونسي أن ذلك الفقيه الأول لم يكن فقيهًا فحسب، بل كان قبل ذلك سياسيًا وعسكريًا، ومارس دوره بهذه الصفة، لا بصفة (الفقيه) المجردة من بقية الصفات.

بعد عدة ثورات فاشلة على الدولة المركزية؛ اشترك فيها الفقيه بشكل مباشر أو غير مباشر، أيقن أن دوره الذي يتطلع إليه في صلب العمل السياسي قد انتهى بلا رجعة. وتزامن ذلك الفشل مع بدايات التدوين للثقافة العربية ككل، وللثقافة الفقهية على وجه الخصوص. وكان كل هذا يعني أن الفقيه سيبحث له عن دور آخر، يتجاوز دوره التبليغي أو التعليمي، دور يفتح له مجال الفعل والتأثير المباشر في الاجتماعي.

وبما أن النصوص الشرعية محدودة، بينما الأحداث والوقائع متجددة، فقد بدأ القياس يأخذ دوره في توسيع رقعة الفقه الإسلامي؛ ليشمل أكبر قدر من الوقائع والأحداث؛ مهما بدت هامشية أو عديمة الأثر في الواقع. وإذا كنا لا ننكر أن القياس ضرورة حتمية؛ لصنع تشريع ذي طابع شمولي، يعكس هوية أمة ناشئة من فراغ تنظيمي وتشريعي، فإن القياس ذاته ـ مع الضرورة المشار إليها ـ يبقى ممارسة عقلية (بشرية) غير معصومة، تخضع من حيث المستوى ومن حيث الشمول لاعتبارات كثيرة، ليست ـ بمجملها ـ محل إجماع، بل هي في الواقع خاضعة لأبعاد غائية، ذات ارتباط بالمدني أكثر من الديني.

ومع أن القياس الذي اعتمده الفقهاء كان حلًا لإشكال تشريعي، إلا أن المبالغة فيه؛ بغية إخضاع كثير من مفردات المدني للديني، أدّت إلى تضييق

مساحات المباح من ناحية، كما أدت إلى جمود في الفعل المدني العام من ناحية أخرى؛ لأنه ـ وكنتيجة لهذه الشمولية ـ أصبح يصطدم في كل حراك جديد بسلطة صاحب القياس، الذي يسعى ـ تباعًا ـ لتديين المدني، سواء بالحل أو بالحرمة. وبهذا أصبح سؤال الحل والحرمة سؤالًا قبليًا، سابقًا لأي فعل، أو هكذا أريد له أن يكون.

لا يخفى أن هذه الممارسة المعرفية كانت في الحقيقة سعيًا ـ غير واع في الغالب ـ لماوراء الديني الصريح. لقد كانت بحثًا عن دور مفقود أو ـ على نحو أدق ـ مسلوب. ما تمّ أخذه من الشرعي باليمين أراد استرداده بالشمال؛ بأسلمة تفاصيل الحراك البشري، لا بأسلوب الأسلمة المعاصرة، وإنما بإخضاعها لسلطته من حيث الإباحة أو المنع، فيكون ـ بعد ذلك ـ هو المرجع في النهي والأمر لكل تلك التفاصيل. أي إن إقصاءه عن الواقع المدني، وربطه بغيره، أدّى به إلى أن يلتف على هذا الإقصاء، فيعود من باب آخر، من باب يملك مفاتيحه؛ ليمارس من خلاله الدور الذي حُرم منه، والذي كان يطمح إليه منذ البداية، فلم يحظ به!.

من يتأمل التفريعات الفقهية يجد أنها صريحة في بشريتها (مدنيتها!) من حيث (تكلّفها) الارتباط بالشرعي، حتى ولو كانت الهوة واسعة بينهما. ومما يزيد الأمر إشكالًا أن هذه التفريعات يتمّ ربطها بالشرعي، أي لا يطرحها المجتهد بوصفها رؤية مدنية من قبله، بل بوصفها رؤية شرعية، يتعبد المسلم الله بالامتثال لها. ولا شك أن هذه الممارسة تؤدي في النهاية إلى إقامة سلطة روحية، ومن ثم واقعية، تجعل من الديني مرجعًا في المدني، مع أن الديني مطلق ونهائي، والمدني نسبي ومحدود.

إن حجم هذه الإشكالية لا تتضح إلا إذا تأملنا واقعنا المعاصر خاصة، وأدركنا أننا منذ بداية الوعي بتخلّفنا؛ باكتشافنا لأنفسنا عن طريق الآخر، ومحاولتنا النهوض بعد ذلك، لم نتقدّم خطوة واحدة إلا ونصطدم بالتساؤل التقليدي حول شرعية ما نقوم به من عدمه. طبيعة علاقتنا مع الآخر الحضاري وكيفية الاستفادة منه التي كانت مسائل ملحة في مسيرتنا منذ ذلك الوقت أردنا من الشرعي أن يحددها لنا بالتفاصيل التي يراها، بينما هي قضية مدنية صريحة في مدنيتها.

ليست هذه الحال محصورة في فترات محدودة لها طبيعتها الخاصة، بل هي سلوك مارسته الجماعة الإسلامية بشكل جمعي منذ فجر التاريخ، ولا نزال نمارسه حتى الآن. ومن يتأمل الأسئلة التي يلاحق بها الناس الشرعي، ويتفحص ما يطرحونه من تفاصيل غريبة، يعلم أن حجم المأساة أكبر مما يتصوره ابتداء، خاصة وأنها تتكرر على أكثر من منبر إعلامي، وفي أكثر من بلد، دون فارق جوهري يمنع من التعميم.

إن الاعتياد على هذا النوع من التردد المرضي إزاء كل طارئ، وهذا التفويض في الصغير والكبير من المدني إلى غير أهله، لا يعد بمستقبل خال من الوصاية، لا يعد بمستقبل يمتلك أفراده روح المبادرة الحرة، التي لا تلقي زمام وعيها لغير ذواتها الخلاقة. إنه تأطير للحراك الحر المتنوع؛ ليكون أسير نظرة خاصة، يحاول أصحابها شرعنتها، بينما هي مدنية أدرجت في سياق شرعي؛ ليتعذر ـ بعد ذلك ـ الاعتراض عليها.

ألم يَئن الأوان لنقول ـ فيما ليس شرعيًا صريحًا ـ: هذا مسموح به وهذا ممنوع، أو ما أشبه ذلك من ألفاظ ذات دلالات مدنية، بدل أن نقول: هذا حلال وهذا حرام فيما لا نملك اليقين الجازم فيه؟!. ألا نصغي لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾.

5 ـ 2 ـ في بداية الألفية الثالثة... ملامح لجيل جديد

لا تتغيّر الأجيال من نقطة فاصلة في التاريخ، ولا تخرج المتغيرات عن سياق مقدماتها التي تدغمها في شروط الزماني. ورغم هذا، فنحن نقوم بتوظيف الفواصل الزمنية؛ من أجل معاينة أكثر تحديدًا للوقائع والأشخاص. لكن، لا يعني هذا الفصل أو هذا التحديد، أن الأجيال تتمايز على هذه الدرجة من الحدة، وعلى هذا النوع من الطفرات التي ربما يخضع المادي لمحدداتها، ولكنها، لم تكن، ولن تكون من نصيب الإنساني والمعنوي؛ لأن الإنسان والمعنى من نتاج التاريخ بمعناه العام.

من جهة أخرى؛ فإن ما نقصده بالجيل الجديد هنا، ليس الجيل الإنساني

عامة، وإنما هو على وجه التحديد: العربي/الإسلامي، خاصة؛ من حيث كون الإنسان منتوجًا للثقافة؛ بقدر ما هو منتجها. أي إن المقصود هنا: الإنسان العربي/المسلم، الذي تشكّل بفعل الثقافة العربية أو الإسلامية؛ لأنها شرط رمصيره/تاريخه؛ من حيث التقدّم أو التخلّف. أما ما سواه من الأجيال الإنسانية التي يزخر بها عالمنا اليوم، فهي إما أن تكون الحداثة قد حكمتها منذ أمدّ ليس بالقصير، وإما أن تكون ـ في نمطها العام المهيمن ـ لا زالت تراوح في بدايات القرن الميلادي المنصرم.

بداية؛ يتكئ نصي هذا على مقدمة مهمة؛ قد لا يتفق الجميع معي عليها، وهي أن هناك تغيرًا نوعيًّا بدأ يطال وعي الجيل الصاعد، وتحديدًا منذ عقد من الزمن أو يزيد. إذ رغم كل مؤشرات الإحباط التي تحاصرنا، حتى تطال أشدنا تفاؤلًا، فإن هناك تغيرًا ملموسًا بدأ يظهر منذ بدايات التسعينيات من القرن المنصرم، تغيّرًا يوحي بنوع من التحول الذي يُحلحل بنى التقليد، ويزاحمها على مواقعها التاريخية حيث القوة والنفوذ.

إن ما يدعو للإحباط كثير. وكل أزمة وما تفرزه من سلوكيات شوهاء؛ تزيد من مؤشرات الإحباط. لكنها ـ رغم وجودها ـ فهي لا تنفي أن هناك جيلًا جديدًا يعي حجم هذا الإحباط، كما يعي أخطبوطية خطاب التخلّف. لكنه جيل يرى أن مسؤوليته الأولى، تكمن في مواجهة هذا التحدي الكبير ذي الجبهات المتعددة. أي إن جزءًا من مبررات وجود هذا الجيل ـ كجيل مختلف إلى حدّ ما ـ، تنبع من ضخامة التحديات المنوط به تجاوزها، بل والعبور بنفسه وبالإنسان إلى برّ الأمان.

لكن، لماذا الألفية الثالثة؟، وما المعنى الذي ينعكس علينا من خلال تحديد هذه الفاصلة الزمنية؟. طبعًا؛ هذه الفاصلة الزمنية لا تعني شيئًا بذاتها، أي من غير الأحداث التي واكبتها، وكانت ـ بصيرورتها، وبإيحاءاتها النفسية ـ باعثة للتنبه لموقع الذات من التاريخ.

في السنوات الفاصلة بين قرن مضى وقرن أتى، شهدت البشرية نجاح التجربة الليبرالية على أكثر من صعيد. فهي قد ثبتت أقدامها ـ بنجاحاتها

المتواصلة ـ في مواطنها الأصلية، وتجذّرت في الوعي الغربي بصورة أكبر، حتى أصبح الاحتكام إلى هذه التجربة إجماعًا يتجلّى من خلال مواطن الالتقاء بين الفرقاء. وبقيت الإيديولوجيات المناهضة لليبرالية ـ بعد ذلك ـ في هوامش الثقافي، وجيوب التخلّف الاجتماعي، وتحت رعاية الخواء السياسي؛ ما يعد بعصر ليبرالي قادم لا محالة، طال الزمان أو قصر.

لم تترسخ الليبرالية ـ رغم كل الخروقات التي اعترضتها ـ كما ترسخت في هذا المفصل الزمني الألفي، ولم تكن مفرداتها في يوم من الأيام متداولة على هذا النحو التبجيلي، كما هي عليه اليوم من احترام عام؛ من قبل الإنسان الغربي الذي بشّر ـ ولا يزال ـ بها.

هذا من ناحية التنامي العمودي لها في مواطنها الأصلية التي شهدت ولادتها. أما امتدادها الأفقي، فقد اكتسحت القيم الليبرالية المجتمعات الصاعدة في أرجاء العالم كافة، وأصبحت من مفردات الإنساني أينما حلّ، وكيفما كان انبعاثه التقدّمي. ولم يشكك أحد في هذه القيم المتخمة بالإنساني، إلا تلك المجتمعات البدائية المتخلّفة التي ألفت تخلّفها، وجعلته مناط افتخارها، كما رفضها العنصريون أيضًا، وحاربها النازيون الجدد (من المعنى الكنائي للنازية) من داخل الغرب وخارجه؛ لا لشيء إلا لأنها تقيم الإنسان الذي لا يؤمنون بوجوده، أي بإنسانيته الكاملة التي تستوجب كامل الحقوق.

هذا الامتداد الأفقي للرؤية الليبرالية، عزز من رسوخها حتى مهدها الأول عند الأمم الغربية التي كانت ـ ولا تزال ـ هي مصدر القيم المدنية/ الإنسانية لهذا العالم الجديد. إن هذا الامتداد أعطاها بُعْدًا إنسانيًا عامًّا؛ فلم تصبح القيم الليبرالية قيمًا غربية خالصة أو خاصة، وإنما أصبحت ـ اليوم ـ قيمًا حاكمة للإنسانية جمعاء. ولا شك أن نجاحها المطرد؛ في كل مكان تمّ إحلالها فيه، لم يكن عبثًا ولا مصادفة، وإنما هو ناتج عن كون المجتمعات الحديثة في كل مكان من هذا الكوكب، هي بالضرورة مجتمعات غربية، أي في طبيعتها، وديناميكيتها، شاءت ذلك أم أبت.

معنى هذا أن الليبرالية التي أنتجها التاريخ الغربي خاصة، أصبحت هي

الأقدر على ضبط إيقاع المجتمعات التي دخلت طور الحداثة الغربية، أو تلك التي هي في طريقها للانخراط فيه. فهذه المجتمعات الحديثة غير الغربية، هي غربية في سياق التاريخ الحديث، أي إن التاريخ الغربي الحديث هو الذي صنعها بصورة ما. ولا أقصد هنا بالتبعية التاريخية: التبعية التي تفسر بـ (العمالة) من قِبل المؤدلجين، وإنما أقصد كون التاريخ الغربي ـ بزخمه الهائل خلال القرنين الماضيين ـ هو تاريخ العالم؛ إذ إن مصائر العالم محكومة بنتائج ومخرجات ذلك التاريخ الغربي.

وبما أن الإيديولوجيات الشيوعية كانت أحد تنويعات التاريخ الغربي من ناحية، وأحد تجليات فلسفته من ناحية أخرى، فقد كانت هي القادرة على تهديد التمدد الليبرالي، وعلى زعزعة الثقة بقيم الليبرالية في عقر دارها كما يقال. وبما أن العالم أجمع كان ـ ولا يزال ـ مرتبطًا بالفاعلية الغربية أيًا كانت ومن أي نوع كانت، فقد كانت الشيوعية ـ رغم الخلل الكامن في بنيتها الفلسفية ـ قادرة على المشاركة في تحديد التاريخ الحديث، بل وعلى تهديد الحضارة الغربية/الليبرالية بالفناء أو بالتراجع.

إن اندحار الشيوعية كإيديولوجيا، وتلاشيها إلى درجة الاندثار التام ككيانات وبنى اجتماعية مستقلة، لم يكن يعني مجرد الفشل لتجربة مَوْضَعَتْ نصفا العالم ـ تقريبًا ـ لرؤيتها. إنه اندحار قاد بقية الإيديولوجيات ـ غير الليبرالية ـ للتراجع، حتى وإن كانت لا تتقاطع مع الإيديولوجيا الشيوعية بحال. لقد كانت هزيمة التجربة الكبرى (الشيوعية) كفيلة بأن تجرف في طريقها البقية الباقية من معارضي المد الليبرالي.

رغم أن الشيوعية بقوة زخمها أخّرت انداح الرؤى الليبرالية لأكثر من خمسة عقود، ورغم أنها استهلكت الكثير من الطاقات التي كان يمكن توظيفها في تعزيز مشاريع ذات توجهات ليبرالية ـ في دول العالم الثالث خصوصًا ـ؛ إلا أن خروج الليبرالية بعد هذه المعركة التاريخية ذات البُعد الأممي، وبمثل هذا الانتصار الساحق؛ أدّى إلى تعزيز مستويات الإيمان بها على صورة لم تكن لتوجد؛ لو لم تخض الليبرالية معركة شرسة من هذا النوع، وعلى هذا المستوى من الحجم، ولو لم تواجه تلك التحديات القاسية التي زادت من

القناعة بقدرتها على تجاوز كل ما يعترض المصير الإنسان من أخطار تخرج من دائرة الفعل الإنساني المحكوم باللامعقول أحيانًا.

لقد صحا الجيل العربي/الإسلامي الجديد على وقع هذا الانتصار الساحق، وشاهد بعينيه ذلك الفرق الهائل ـ في المستويات كافة ـ بين مجتمع الليبرالية من جهة، والمجتمع الشيوعي المتهاوي من جهة أخرى. كما لاحظ تخبط بقية الإيديولوجيات غير الليبرالية في محاولات انبعاثها المتكئة فيها على الذات. وهذا ما جعل الجيل الجديد ينحاز ـ ضمنيًا أو صراحة ـ إلى التجربة الليبرالية في صورها الغربية، ويجعل من قيمها قيمًا للمجتمع المنشود الذي يسعى لخلقه من جديد.

ومما زاد في التفاف الجيل الجديد حول التجربة الليبرالية المبهرة، أنه وجد مقدار تقدّمه على المستوى المادي والمعنوي، مشروط بمقدار تمثّله للرؤى الليبرالية في الواقع. بل لقد أدرك من خلال التجارب الحضارية الجزئية في واقعه أن ما سوى الليبرالية من رؤى وتوجهات؛ لا تعمل إلا على محاصرة هذه التجارب، أو نزع النفس الإنساني منها. وبهذا تأكد لديه أن الليبرالية ليست مجرد خيار ترفي أو ظرفي، بحيث يمكن استبداله أو متابعته بخيارات أخرى، وإنما هي خيار مصيري.

قبل أربعة عقود من الآن؛ كانت الإيديولوجيا القومية العروبوية واعدة بشعاراتها التحررية والتقدّمية. وخلال هذه العقود كانت الإيديولوجيا المتأسلمة واعدة أيضًا. لكن، مع بدايات الألفية الثالثة، تهاوى النموذجان، وظهر عجز كل منهما عن تحقيق أي تقدّم تحرري أو نهضوي يذكر، بل ربما كانت النكبات والانتكاسات هي ما قدمه كل منهما للإنسان العربي/الإسلامي. فمن القوموية الناصرية والبعثية إلى الإسلاموية السودانية والإيرانية والسلفية التقليدية والبن لادنية والطالبانية والحمساوية والإخوانية..الخ، كانت الخطوات تسير بنا إلى الفشل والضياع.

لقد وصلت التجارب الذاتية: العروبوية والإسلاموية إلى سقف إمكاناتها، تلك الإمكانات التي لا تتعدى التجييش الجماهيري، باعتبارها لغة

عواطف فحسب، تركز على الذاتي في سياق تقهقر الذات. بعد هزيمة القومية، كانت الحركات الأصولية تتقدّم بوصفها البديل الأمثل، والخيار الخاص أو الأشدّ خصوصية. لكن، كانت النتيجة لا تتجاوز ذلك الإخفاق القوموي؛ إلا إلى خيار الانتحار العام!.

يتكرر الفشل بمقدار ما يؤكد أن النموذج الإسلامي الذي أثبت نجاعته في سياق محاولات خروج الإسلامي من دوائر تخلّفه، إنما كان هو: المشروع الماليزي (والتركي إلى حدّ ما؛ لأن هناك إشكالات في إسلامية التجربة التركية وفي منجزها، ليس هذا محل عرضها).

لكن، هذا النموذج الإيجابي (الماليزي) الذي يفاخر به الإسلاموي بمناسبة وبغير مناسبة، لا ينتمي - بأي صورة - إلى مشاريع الحركة الإسلامية المعاصرة، وليس له أية علاقة بالأصوليات، بل ولا بسلفياتها الماضوية. وهذا بالتحديد ما يتجاهله الأصولي الحركي ذو المرجعية السلفية في ترويجه لنفسه بالنجاح الماليزي. يفعل هذا باستغفال متعمد، مع أنه يدرك أن الإسلام الماليزي ليس هو الإسلام الأصولي، ولا السلفي، وإنما هو الإسلام الليبرالي المستنير.

إذن، الإسلام الماليزي الناجح على أرض الواقع هو الإسلام الليبرالي، أو هو القراءة الليبرالية للإسلام. وهذه الحقيقة الصارخة، هي ما تحاول الأصولية القفز عليه في مقاربتها للتجربة الماليزية، فتوحي - بمقارنات عبثية - بإمكانية التقدّم على ضوء خطاب أصولي تقليدي متكلس. وهذا ما أثبت الواقع استحالته، بل وكارثيته على كل المحاولات التي تعانقت معه.

هذه الحقائق لم تغب عن عيون أبناء الجيل الجديد، لا لأن الكثير منهم كان محبطًا؛ لكونه من مريدي القوموية أو الإسلاموية فحسب، ولا لأن كثير من المفردات الواقعية التي تمس حياته الخاصة، يتحدد مصيرها من خلال وقائع ذاك الفشل وهذا النجاح. إن الجيل الجديد لم يعد يشبع ولا يرتوي من تلك الشعارات التي رددتها القومية البائدة، وأعولت بها الصحوة الإسلاموية الآفلة، وإنما أدرك أن تلك الطبول التي دوّت في عالمه لم تكن أكثر من مجرد احتراب سياسي؛ لا غير، وأنها محض شعارات للمتاجرة. وبهذا لا تغنيه لا في قليل ولا في كثير؛ لأنه جيل: لا شعاراتي.

لقد بدأ هذا الجيل الجديد يفهم الإسلام فهمًا جديدًا غير تقليدي، فهمًا ينطلق من إدراك واعٍ لثوابت الدين من ناحية، ولمقاصده الكبرى من ناحية أخرى. لم يعد يخدعُ بمعاركَ فارغة مفتعلة؛ تدور حول قطعة قماش (حجاب) تضعها المرأة على رأسها أو على كتفيها، وتحشد لها الجماهير الغاضبة على امتداد العالم الإسلامي. اتضح له بجلاء؛ كما لم يتضح من قبل، أن هذه معارك إيديولوجية مزيفة، يقوم بها الفارغون لإلهاء الجماهير المفلسة، ذات القابلية الكبرى لمثل هذا الانخداع. إنه جيل أدرك ـ بوضوح ـ أن حقوق المرأة في الإسلام ليست هذا النصيف أو ذاك الخمار، وإنما هي حقوق (إنسان)؛ قبل كل شيء، وبعد كل شيء ـ أيضًا ـ.

ومن ملامح هذا الجيل الآخذ في الصعود، أنه ينطلق من مفاهيم إنسانية عامة، تتمحور حول الإنسان كقيمة قائمة بذاتها؛ بعيدًا عن أي تمييز عرقي أو مناطقي أو ديني أو مذهبي. ما يميز هذا الجيل على نحو واضح، أنه ليس عنصريًا في تعاطيه مع المدني الإنساني؛ لأن عالمية القيم التي ينتمي إليها تمنحه هذا البُعد الإنساني الشامل؛ ولأنه جيل الانفتاح على الآخر؛ بفضل ما وفرته التقنية الحديثة وشبكات الاتصال من إمكانيات التعرّف على الآخر المختلف عن قرب. وهذا ما قاده إلى فهم أعمق من ذي قبل، ومن ثم إلى تفّهم للتنوع والمغايرة؛ كحقيقة واقعية ملازمة للوجود الإنساني منذ الأزل.

هذا التسامح الخصب لدى الجيل الجديد؛ هو ما جعله ينظر بعين الازدراء والاحتقار لكل مظاهر التمييز والعداء مع الآخر. طبعًا؛ هذا الجيل يدرك أنه يعيش وسط مستنقع سلفي ينضح بروح العداء والتعصب والإقصاء، وأنه معرض ـ وإن لم يشعر ـ للعدوى ولو بدرجة ما. لكنه ـ لحسن الحظ ـ بات يمتلك حصانة ضد كل المقولات العنصرية التي يروّج لها سدنة الخرافة؛ مهما تلبست بالمقدس؛ ومهما كان حجم الالتفاف الجماهيري الغوغائي الصاخب حول مروجي أفيونها القاتل.

الفرد من هذا الجيل الحر، يكاد أن يكون مستقلًا عن الرؤى المتخلّفة التي يرزح المجتمع التقليدي/السلفي تحتها؛ رغم اندغامه شبه الكامل في

إشكاليات هذا المجتمع، وتحمّله مسؤولية إنقاذه من هوة التخلّف التي يتردى فيها. هذا الجيل مهما كان مستوى تباينه ـ وربما انفصاله ـ الفكري عن خطاب التقليد؛ إلا أنه لا يباينه على مستوى الواقع المتعين.

إن الفرد من هؤلاء يرخي سمعه وبصره لخطاب التخلّف والعنصرية؛ دون أن يرخي عقله أو قلبه. إنه يفعل ذلك؛ لأن من مقدمات الوعي بالإشكال، الإنصات إلى مؤشراته الناطقة في أصدق صورها؛ دون أن يمنحها الفرصة لتجره إلى دوائرها، أو تضطره ليقف ـ فكريًا ـ على أرضيتها. لذلك، عندما يسمع هذا الجيل تلك الخطب النارية الملتهبة، ذات المشاعر العنصرية المطبوعة بكل صور الكراهية، تلك الخطب التي يروج لها خطباء الغفلة من على أعواد المنابر ذات القداسة، فإنه لا يقابلها إلا بالضحك منها وعليها، وينبّه من لديه استعداد لأن يصحو من هذا الاستغفال، إلى الخطر الكامن في في مثل الاستعداء الطائفي والمذهبي؛ باسم الدين والتدين.

لا ينخدع أفراد هذا الجيل الجديد بالمظاهر الشعاراتية أو الشعائرية التي تعتمد المتاجرة بالدين، ولا بأولئك المهرجين الذين يلهبون روح العداء بين أبناء الأمة باسم الدين؛ كي يدخلوا تلك العواطف المتأججة بروح العداء المذهبي الطائفي في أرصدتهم الجماهيرية الخاصة. رموز العنصرية الدينية لم يعد لهم وجود في الخارطة الفكرية والعاطفية لهذا الجيل الذي لا يضع المتعصب ـ أيًا كان ـ إلا موضوعًا لسخريته وازدرائه.

إضافة إلى ما سبق؛ يتميز هذا الجيل بصفة هي من أعظم الصفات الحضارية التي تبعث على الأمل، وهي أنه جيل ناقد، بالمعنى الإيجابي للنقد. فهو يدرك أن الوعي الناقد هو القادر على مراجعة أخطاء الذات، ومواصلة التراكم للمكتسبات الإيجابية. والنقد لدى هذا الجيل ليس سلوكًا ثانويًا، بحيث يمكن له التنازل عنه أو تحييد دوره في عملية الاستنبات الحضاري، بل هو سلوك محوري ينبع من تصور عقلاني عام.

وبواسطة الآلية النقدية التي استخدمها مع واقعه وتاريخه؛ نزع هذا الجيل أقنعة الأسطرة عن الوقائع والأشخاص، وتعامل مع كل شيء على

أساس أنه خاضع للفحص العقلي. فلم يعد هناك مكان لتقديس الأشخاص، ولا لثباتٍ مدعى في عالم الأفكار، وإنما المقدس والثابت في سياقنا الإنساني هو: العقل.

بهذا نزعت القداسة عن الأسلاف ـ أشخاصًا ووقائع وأفكارًا ـ وأصبح هذا الجيل الجديد يعي تمام الوعي، أن من السلف والخلف لم يكونوا ـ ولن يكونوا ـ أكثر ـ ولا أقل ـ منه إنسانية وإيجابية، وأن التمايز ليس تمايز أعراق ولا أجيال، وإنما هو ما يصنعه الإنسان لبني الإنسان.

5 ـ 3 ـ أزمة السلفية مع معرض الكتاب الدولي:

5 ـ 3 ـ 1 ـ جماهير القراءة: ماذا تقرأ؟

لن يكون الحديث هنا عن الشريحة الجماهيرية الكبرى في العالم العربي، الشريحة التي لا تقرأ؛ حتى بالمفهوم التقليدي للقراءة، فهذه شريحة ليست في هذا السياق الذي يتناول هم القراءة من خلال الاشتباك مع المهمومين بها، وإنما هي شريحة لها موضعها الخاص؛ في مناقشة الأميّة «الألف بائية»؛ لأن من لا يقرأ أصلًا، لا يخرجه من الأمية الثقافية/المعرفية أن يكون قد تعلم القراءة الأبجدية. فتعلم الأبجدية دون ممارستها كحراك تفاعلي في الإطار المعرفي، يعني أنها إمكانية معطلة، أي إنها بمنزلة المعدوم.

إذن، الحديث لن يكون عن الجماهير العريضة التي لا تقرأ، ولا عن أسباب هذا العزوف، أو عن أثره في إثراء روح التخلّف السائد؛ باستبداله بثقافة السماع/المشافهة/المرئي، وإنما سيكون الحديث عن هذه الجموع التي تبدو وكأنها تمارس نوعًا من الفعل الثقافي، أي التي ترتاد المكتبات بصفة دورية، وتتابع معارض الكتب في مناسباتها الموسمية. هذه الجموع المهمومة بالقراءة، والتي تتوهم ـ حقًّا أو باطلًا ـ أنها تقرأ، وأنها تمارس دورًا معرفيًا ما، هل ما تمارسه، وتنفق في سبيله الأوقات والأموال، هو ممارسة ثقافية ـ بالمعنى الإيجابي للثقافة ـ أم لا؟.

بداية، ليس المهم أن تقرأ، وإنما المهم ماذا تقرأ، وكيف تقرأ.

القراءة ـ كما يقال ـ غذاء الفكر، أو غذاء العقل. وكما أن الجسد الحيواني منا يحتاج الغذاء المادي الذي يمدّه بعناصر البقاء، فكذلك الجانب الروحاني/ العقلي منا يحتاج الغذاء الروحي/العقلي. هذا واضح جدًا. لكن، ما ندركه في جانب، ونجهله أو نتجاهله في جانب آخر، أن الغذاء ليس دائمًا، وفي كل الأحوال، يعزز من إيجابية الجسد أو العقل.

نعرف ـ وبكل وضوح ـ أنه يجب علينا اختيار ما نأكل بحرص شديد؛ إذ ليس كل طعام متاح، هو طعام في صالح الجسد، بل ربما يكون ضارًا، بل وربما كان قاتلًا. لكننا ـ للأسف ـ لا نسحب هذه الرؤية على الغذاء العقلي، وإن فعلنا، فغالبًا ما يكون هذا في الاتجاه المعاكس، أي لصالح الأغذية العقلية الفاسدة، المنتهية الصلاحية، تلك الأغذية التي ـ ربما ـ كانت مفيدة في حدود صلاحيتها التاريخية، لكنها ـ بعد أن تجاوزت زمنها/مدة صلاحيتها ـ أصبحت سمومًا قاتلة!.

هذه الأغذية الفكرية الفاسدة المنتهية الصلاحية؛ لا يخفف من ضررها القاتل أن يتمّ دمغها بعناوين براقة خادعة، عناوين تتقاطع مع التراثي أو الديني أو القومي. فكل هذا تغيير في الغلاف، يجري به إخفاء متعمد لتاريخ الإنتاج وتاريخ انتهاء الصلاحية. وهذا الإخفاء لا يتمّ عن طريق التعتيم على تاريخ التأليف، وإنما يتمّ عن طريق آخر، عن طريق ادعاء نجاعتها خارج الشرط الزماني والمكاني.

وإذا كانت للأفكار مدة صلاحية، أو كما يقال: للأفكار أعمار، فإن ما يحدد صلاحيتها، أو نهاية أعمارها، ليس مدى تقادمها، وإنما شرطها السياقي الذي بتغيره تنتفي فاعليتها، ولا يمكن لها أن تعمل ـ بإيجابية ـ إلا في السياق ذاته، أو في سياق مماثل، أو ـ على الأقل ـ سياق مشابه. ليست الشأن في الأفكار مرتبط بتقادم السنين بها، وإنما ملاءمة الشرط الاجتماعي لها؛ من حيث بقاء البنية الاجتماعية التي نتجت ـ عنها ولها ـ كما هي عملية حالة إنتاج هذه الأفكار وتفاعلها في محيطها الاجتماعي.

صحيح أن الكتاب لم يعد الوسيط المعرفي الوحيد، وأن الوسائط

المعرفية تعددت وتنوعت. لكن، تبقى القراءة ـ بمفهومها الواسع ـ هي الآلية التي تمارس هذه الوسائط فاعليتها من خلالها. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فالكتاب ـ ورقيًا أو غير ورقي ـ لا يزال هو الوسيط الذي يقدم المعرفة بشروطها. فالقضية في الكتاب أو غيره، ليست قضية المعلومة المجردة، وإلا لأصبح الكتاب مجرد مجوعة من المعلومات، وإنما هي سيرورة تفكير، وبرنامج رؤية، وممارسة عقلانية تراتبية، تستخدم المعلومة؛ كمفردة مشروطة بالسياق.

هذا ما يجعل من الكتاب نمط تفكير، بحيث يبدو ليس مجرد حاو معرفي فحسب، وإنما رؤية عقلانية تبحث عن مشروعية تموضعها في السياق المعرفي من ناحية، وعن مشروعية تموضعها في السياق الاجتماعي من ناحية أخرى؛ فضلًا عن السياق التخصصي الذي لا تنفك منه بحال. وفي هذا ما يُؤكد على أن الكتاب لا يمنح المعلومة ـ كما يريد له التقليديون، وإنما يمنح ـ قبل المعلومة ومعها ـ فتوحات في طرائق التفكير؛ تغيّر من طبيعة الرؤية ودرجتها ومساحاتها.

إذا كانت القراءة على هذا الشرط السابق، والكتاب على هذه الشروط الأخيرة المتضمنة في تعريف الكتاب، فإن هذا يؤكد أن القراءة الحقة لا تتحدد بالمستوى الأبجدي التقليدي لمفهوم القراءة. كما أن الكتاب لا يتحدد بمجموعة من الأوراق التي تصدرها دور النشر التجارية، وتضعها في غلاف فاخر، مدموغ بعنوان معرفي وإيديولوجي صارخ.

الكتاب الذي يستحق هذا المسمى (كتاب) هو: ما ينطوي على ممارسة عقلانية، حاضعة للشرط المعرفي العام، وللشرط المعرفي الخاص الذي يحدده الميدان المعرفي للكتاب. ما سوى ذلك من (كتب!) التجميع، والحشد، والمقولات المرصوصة بعضها فوق بعض، ليست من الكتاب في شيء.

هنا، تتضح لنا الكارثة التي لا تسببها المستويات الدنيا من القراءة؛ مقارنة بما هو عليه الحال في دول العالم المتحضر، وإنما هي كارثة سببها تلك الأرقام التي تتحدث عن نوعية ما يقرأ. فإذا كانت مستويات القراءة

لدينا، على ضآلتها الشديدة، وفقرها المدقع، تقتطع (كتب!) التجميع والحشد الإيديولوجي والخرافة والدروشة..الخ المساحة الكبرى منها؛ فماذا بقي للعقل والمعرفة بعد ذلك؟!.

في المكتبات التجارية، وفي معارض الكتب الموسمية، يتضح ـ بجلاء ـ أن الكتب الرائجة، إنما هي الكتب التي تكرر اليقينيات الموروثة، وتعزز من التسليم للمسلمات التي طال عليه الأمد، وتجنح إلى التصوير الملائكي للشخصيات الاعتبارية في التاريخ، وتدغدغ العواطف بكرامات هؤلاء وأولئك الأبدال!. وإذا تجاوزنا قليلًا، وجدنا كتب التجميع العشوائي التي تصنّف ولا تصنّف، وتؤلف ولا تؤلف، هي التي تفوز بالأرقام المليونية في أسواق الكتب العربية كافة.

إن الكتب التراثية التي لا تؤسس لفكر خلّاق، وإنما قصارى جهدها أن تجمع من هنا وهناك، أو في أحسن الأحوال أن تناقش بغوغائية سجالية هذا الفريق (الضال!) أو ذاك الفريق (المبتدع!)، بنفس عدائي استعدائي، لا تصنع عقلًا بل تمارس اعتقالًا.

لقد عبّرت هذه الكتب السجالية عن تحيّزاتها في وقتها، وكانت إيديولوجيا سلطة أو جماعة، أي هي ـ إلى حدّ ما! ـ مبررة في سياقها التاريخي والاجتماعي. لكن ـ للأسف هذه المصارعات غير الحرّة، تعود إلى الذاكرة اليوم، تعود وقد أصبحت تتجاوز حدود سياقها الجدلي/الصراعي، إلى تسنّم مرتبة تضعها في سلم العقائد الأولى والمسلمات الأصولية التي يجري الاحتراب عليها الآن.

كلنا نسمع بالكتب العربية التي حققت أعلى المبيعات. ومعظمنا يعلم أن هذه الكتب المليونية أو نصف المليونية، ليس من بينها كتاب واحد، يستحق اسم: كتاب، بالمعنى العلمي لهذه المفردة. فكلها كتب إما للتسلية العبثية، أو للتجييش الأصولي الاحترابي، أو في أحسن أحوالها، مجرد اقتناص للمفردات العلمية، والمقولات الجاهزة من هنا وهناك، ووضعها بين دفتي كتاب بعنوان مثير!.

أما كتب رُوّاد النهضة، من الطهطاوي إلى آخر كتاب لعلي حرب، وما بينهما من مشاريع معرفية، ذات منحى عقلاني؛ يؤسس لمفاهيم العقل الحداثي، بالنظر إلى سياق المرحلة، أو تشريحي تفكيكي، يتجاوز هذا وذاك، في سبيل الاشتباك مع عوالم ما بعد الحداثة، فليس لهذه الكتب من جماهير قرائية، وإن كان لها رواد يقلون هنا، أو يكثرون هناك، لكنهم لا يستطيعون أن يكونوا مدًّا جماهيريًّا قادرًا مزاحمة التقليدي في رواجه، أو في رواج خطاب اللاعقل.

حبذا لو عُنيت الكليات المهتمة بالدراسات الاجتماعية لدينا بعمل إحصائيات دقيقة من خلال ميادين القراءة كافة، ومنها المكتبات التجارية ومعارض الكتب العربية؛ لنعرف نسبة المقروء من كتب التقليد والخرافة والدروشة، مقارنة بالكتب التي تؤسس لمشروع العقل العربي ـ بناءً وتفكيكًا ـ. فهذه الإحصائيات، سيكون لها أثر في تحديد مستويات التسمم المعرفي الذي يفسر هذا الخلل العام في الأعضاء الحيوية للجسد العربي/الإسلامي كافة.

نريد أن نعرف حجم القراءة التي يحظى بها مشروع الجابري، وحسن حنفي، وفؤاد زكريا، وطه عبد الرحمن، وعلي حرب، وعبد الرحمن بدوي، وعبد الوهاب المسيري، وجورج طرابيشي، وإمام عبد الفتاح إمام، وبرهان غليون، والمرزوقي، وعبد المجيد الصغير، والصادق النيهوم، فضلًا عن طه حسين، والعقّاد، وغالي شكري، وحسين مروة...الخ، ممن يسائل العقل بالعقل، ويفتح آفاقه على عوالم غير مرتادة من قبل، مقارنة برموز السلفية التقليدية التي تعتمد التحنيط المعرفي، وتطيل الوقوف على أطلال (مقولات) الموتى. والميت لا يحيي المَوات.

نريد أن نعرف الحجم الحقيقي لمرتادي دور النشر التي أخذت على عاتقها نشر الثقافة النوعية التي تشتبك مع المعاصرة، وتقرأ التراث قراءة عاقلة؛ لا قراءة ناقلة، مثل: دار التنوير، والمركز الثقافي العربي، ومؤسسة الانتشار، والدار العربية للعلوم، ودار توبقال، وأفريقيا الشرق، والطليعة، وإصدارات، وجداول، ودار الحوار، ودار الجمل، ودار المدى، ودار الوفاء، ودار الآداب، والفارابي، والساقي، ورياض الريس، وتالة، ودار الكتاب

الجديد، ومركز دراسات الوحدة العربية...الخ. هذه المؤسسات التي تحاول الإبقاء على مستوى نوعي من الفكر الحرّ، كبديل للغثاء الذي اعتادت مجتمعات التقليد الاقتيات عليه.

هؤلاء الرموز الثقافية، وهذه المؤسسات المعرفية، ما موقعهم / موقعها من خارطة الاهتمام الثقافي العربي والمحلي. وإذا كانت المؤشرات الأولية تؤكد ضمور فاعليتها؛ مقارنة بفاعلية الكتاب اللاعقلاني الرائج، والمؤلف اللاعقلاني المتربع على عرش الكتب العربية الأكثر مبيعًا، فمسؤولية من؟، وكيف يمكن تدارك هذا الانسياق في الاتجاه السالب للثقافة؟. وما دور الجامعات ـ بوصفها المؤسسة التي تؤسس لنوعية المقروء ـ في بعث النفس القرائي الذي يؤسس لخطاب العقل؟. محاولة الإجابة مجرد بداية؛ فهل نبدأ؟.

5 ـ 3 ـ 2 ـ وصاية ثقافة الانغلاق: لا تقرأ!

يتصور كهنة ثقافة الانغلاق، وسدنة هياكل التقليد، و(زُعران) الحراك السلفي المتطرف، أنهم أوصياء على الناس، وأن عقول الناس وأرواحهم وعواطفهم، ومن ثمَّ أجسادهم وما يتعلق بها من حِراك، عُهدة بأيديهم، وأمانة أوكلت إليهم منذ فجر التقليد وإلى اليوم، وأنهم الورثة الشرعيون الذين من حقهم ـ وحدهم ـ ممارسة (الوصاية) بأنواعها، كل أنواع الوصاية، ما خشُن منها وما لان؛ لأنهم المشتغلون بالمقدس وعلى المقدس، وفي الوقت نفسه، هم الخبراء العارفون بكل أسرار وخبايا المدني المُدنّس (كل ما سوى المقدس في عُرفهم)، ومن ثم القيّمون على هذا (المقدس) وذاك (المدنس)؛ لأنهم ـ وحدهم ـ القادرون على رسم حدود العلاقة، وطبيعة التفاعل؛ كما يزعمون وكما يتوهمون.

التقليديون/ السلفيون يتصورون ذلك أو يتوهمونه. وهو وَهمٌ خاص، وتصور مُدّعى، سرعان ما يتحوّل ـ بقوة بلادة العقل السلفي ـ إلى حقيقة راسخة؛ فلا يكتفون بمجرد التصوّر المحض، التصوّر المُجرّد، ولا بالانهمام في متاهات الحلم الواهم، بل ينطلقون من هذا التصوّر الكاذب، ومن هذا الوهم الحالم، إلى الخطوة الأهم والأخطر، وهي أن ينصّبوا أنفسهم

ـ بأنفسهم ـ أوصياء على الناس، في دقيق الحياة وجليلها، في متونها وهوامشها، في وقائعها المتعينة وفي عواطفها ومشاعرها الحالمة، في التفكير وفي التعبير وفي الفعل...الخ صور التحكّم التي إن لم يتمّ التصدي لها؛ فلن تقف عند حدود، وستتحول إلى نشاط حركي مشاغب ينفجر بين الحين والآخر في أوساطنا، وكأنما هو خطرات الجنون.

هكذا هي (الوصاية!) الممقوتة التي تجثم اليوم على صدور مجتمعات التقليد، هكذا فعلت وتفعل وستفعل كما يشاء لها التطرف والانغلاق. هكذا هي في الواقع (واقع الفكر، والواقع المتعين)، ولكن أشدّ وأخطر ما فيها أن لها صورتين لا انفصال بينهما بحال، بل يتناوبان ويتكاملان، بحيث يتمّ التلاعب عليهما بمهارة من قبل الوِصائيين الانغلاقيين المنهمكين في النشاط الحركي. هاتان الصورتان تتجليان في ما يمكن تسميته بـ (الوصاية الناعمة)، مقابل الوصاية الأخرى (الوصاية الخشنة)، أو الوصاية العنفية التي تبطش بالآخرين كلامًا أو فعلًا، ولا تبالي بمقتضيات الأمن ولا بالأنظمة ولا بالقوانين.

إن أي متأمل يدرك شيئًا ما من طبيعة العلاقة بين الفعل وقراءة الفعل، ومن ثم بناء التصوّرات العامة، لا بدّ أن يعي أن الوصاية الناعمة (الوصاية الإرشادية/التوجيهية) أخطر من الوصاية الخشنة (وصاية العنف والبطش والاعتداء اللفظي: وصاية الإرهاب) التي غالبًا ما تكون أشبه بنوبات جنون تعتري مسيرة حراك المتزمتين، ولكنها سرعان ما تنتهي إلى سكون.

لا أحد يرضى أن تمارَس عيله الوصاية الخشنة الإرهابية. الجميع يرفض كل صور هذه الوصاية. حتى المجتمعات التي تلتهم شرائح عريضة منها خطابات التقليد والتبليد، تواجه شغب وبطش وفظاظة المتزمتين بالاستنكار والرفض الشديد. المشاغبات العنفية التي تتم بين الحين والآخر، في هذه المناسبة الثقافية أو تلك، تقع تحت طائلة الإدانة من قبل جميع أطياف المجتمع على اختلاف مواقفهم الفكرية، وتباين عواطفهم الذاتية تجاه التصوّرات التي يصدر عنها المتطرفون المشاغبون.

الوصاية العنفية التي تنفجر فينا في بعض المناسبات على صورة شغب مجنون هي: حالة تنفيس. ولهذا لا يلبث المتطرف المشاغب أن يهدأ بعد أن يحس بأنه نفّس قليلًا عن مخزون الكراهية والحقد الذي شُحن به، ويعترف ـ ولو ضمنيًا ـ بخطئه الكبير في مواجهة الآخرين بالعدوان اللفظي أو البدني، ذلك العدون الذي يتسبب في كثير من الحرج لخطاب التقليد والتطرف؛ لأنه يقوم بعملية تعرية علنية للعنف المدمر الذي تنطوي عليه الضمائر والعقول، أقصد: ضمائر وعقول المتطرفين.

بناءً على هذا، لا خطر يمكن أن يطالنا من الوصاية العنفية؛ ما دامت مجرّمة من كل أنواع الطيف الاجتماعي، ومنهم التقليديون، حتى لو كان تجريم المتطرفين لها (الوصاية العنفية) تجريمًا تكتيكيًا؛ لا علاقة له بالموقف الحقيقي من العنف ومن الحريات، بل لمجرد الإبقاء على شيء من النقاء والبراءة الإعلامية لخطاب التقليد.

الخطر الحقيقي، وهو الأشد تأثيرًا وفعلًا على المدى البعيد، يتحدد في: (الوصاية الناعمة)، تلك التي تمارس التوجيه والإرشاد، وتُوظف مفردات المقدس في ترغيبها وترهيبها الذي لا يتعدى حدود الكلام، بل لا يتعدى حدود الكلام المهذب الذي يتقاطر نعومة ورقة وحنانًا ورأفة؛ متوسلًا بخداع ساذج لا يمكن أن يستسيغه من لديه ولو مسحة من ذكاء، بل لا يمكن أن يوافق على سماعه من يتمتع ولو بذَرّة من أَنَفَةٍ إنسانية من شأنها أن تثير فيه احتجاجًا غاضبًا، رافضًا أن يُخدع ويُستغفل بمثل هذا الاستغباء الرخيص!.

منذ مدة طويلة والتقليديون المتزمتون يمارسون هذه الوصاية الناعمة، وعلى هذا النحو المستبشع من الاستغباء المفضوح. لكن، في الفترة الأخيرة ارتفعت وتيرة هذه الوصاية إلى درجة الاستنفار العام، وانطلقت البرامج الفضائية التي يشرف عليها التقليديون المتزمتون، وانفجرت المقالات الإنترنتية التي يكتبها غلاة المحافظين من التقليديين؛ لتمارس التخويف والترهيب، وفي أحسن الأحوال، التحذير من القراءة في الممنوع والمحجوب واللامعهود، بل التحذير حتى من القراءة في كتب الفلسفة والمنطق، وتمعن في الترهيب بتصوير من يقدم على ذلك بأنه يقف على شفا جُرف هارٍ من الضياع المؤكد، الضياع الذي لا بدّ أن يقود صاحبه إلى الخسران المبين في الدنيا والدين!.

لا أدري كيف يقبل أي مشاهد، حتى لو كان شابًا في مقتبل عمره الطموح، أن يُحذّره أحدٌ ما (أي أحد) من قراءة أي كتاب؛ مهما كان هذا الكتاب. فأكبر إهانة يمكن أن تسمعها هي أن يرشدك أحدهم بالمنع، أن يرسم لك حدود وعيك، أي أن يقول لك ولو بأرق وألطف عبارة: لا تقرأ هذا الكتاب أو ذاك، أو لا تقرأ في هذا الموضوع أو ذاك؛ لأنه بهذا يرتكب أكبر جريمة بحقك؛ عندما يحاول الاستيلاء على عقلك بأن يفرض عليه ما يراه من حدود وقيود.

من الطبيعي، بل ومن المفيد أن يرشدك أحدهم إلى ما هو مُهمٌ في القراءة؛ لأن القارئ النهم، فضلًا عن غيره، يفوته كثير مما هو مهم، أو مما هو دون المهم بدرجة أو درجتين، فضلًا عن سائر غثاء المكتوب. ولهذا، لا بدّ من لفت الانظار إلى الكتب الاستثنائية، خاصة تلك التي لا تحظى بدرجة عالية من الشهرة لسبب أو لآخر؛ لأن هذه عملية إرشادية تساهم في فتح آفاق العقل، عكس إرشادية الحجب والمنع التي تغتال العقول بكل صلافة تصل حدّ الصفاقة.

لا قراءة حقيقية؛ إلا تلك القراءة التي لا تضع لنفسها حدودًا ولا شروطًا في تحديد ماهية ما تقرأ. بل القراءة الأحرى بأن تكون ذات جدوى هي تلك القراءة التي تخاطب مساحات العتمة في وعي الإنسان، أو تلك هي التي تتحدى قناعاتك بأقصى درجات التحدي والمواجهة والاعتراض.

الكتب التي تزيدك قناعة بما أنت مقتنع به أصلًا، لا فائدة منها؛ لأنها لا تضيف إلى رصيدك شيئًا، بل تستهلك وقتك وجهدك، وقد تزيد من درجة تعصبك لما تعرف؛ لأنها تزيد من درجة ألفتك له؛ بحيث يصبح ما اعتدت على قراءته جزءًا منك، جزءًا من ذاتك القارئة التي لن تستطيع ـ جرّاء الألفة ـ أن ترى عيوب وتشوهات، بل وتناقضات قناعاتك التي تترسخ وتتجذر بفعل التكرار والاجترار.

يتصوّر التقليديون أن أفضل الكتب وأنفعها هو أكثرها أمانًا. والأكثر أمانًا عندهم هو الكتاب الذي يُؤكد على الموروث، ويُرسّخ راسخ القناعات، ويعيد

تعبيد طرائق التفكير السلفية المهترئة. الكتب المفضلة لديهم هي تلك الكتب التي تمنحك الغبطة الكاذبة بالوصول إلى ضفاف القناعات الكاذبة، أي الكتب التي تمنحك رصيدًا من الأجوبة المقنعة، ومن ثم تمنحك برد الطمأنينة والسكون. ولهذا، فهم يتصورون ـ واهمين ـ أن الكتاب الأقدر على الإقناع، هو الأكثر فائدة؛ لأنه يرفع درجة اليقين، ويخفض حدة التوتر العقلي.

على هذا النحو يتعاطى الإنسان التقليدي مع المعرفة بشتى صورها، فهي في تصوره راسخة وقارّة وغير متطورة، ومن باب أولى: غير متغيرة. بينما هي على العكس من كل ذلك في التصوّر الحديث للثقافة وللفلسفة، بل وللعلم أيضًا (ولكن، بدرجة مختلفة نوعًا وكمًّا؛ لطبيعة العلم كما هو تصوره في فلسفة العلوم)، فالكتب الأكثر ثراء بالمعرفة في التصوّر الحديث، هي تلك الكتب التي تثير فيك الأسئلة المقلقة، الكتب التي تسلبك طمأنينتك وسكونك، طمأنينة الجهل وسكون الجهل، إنها الكتب التي تفجر في داخلك قلقًا لانهائيًا؛ لأن المعرفة لانهائية بطبيعتها، وهكذا يجب أن تكون علاقة الإنسان بها، وإلا فالعلاقة ـ ومن ثم المعرفة هنا ـ ليست إلا محض تزوير وتزييف، بل وكهانة ككهانة الغابرين.

لهذا السبب، السبب المعرفي الخالص، والذي هو بالضرورة سبب إنساني خالص، لا بدّ أن ترمي بنصائح وتوجيهات هؤلاء الوصائيين المنغلقين في وجوههم قبل أن تصل إليك؛ لأن نصائحهم وإرشاداتهم تريد قتل العقل فيك، أي قتلك في أعلى مستويات وجودك. لا بدّ أن تواجه أعداء العقل بأن تنحاز أولًا إلى العقل؛ فتقرأ كثيرًا وبلا حدود ولا قيود، لا بدّ أن تقرأ في المختلف وفي الممنوع دون رهبة من أي نوع، بل لا بدّ أن تتابع وبهوس كل أنواع المختلف الثقافي والفكري؛ لأن السائد الثقافي منسرب فيك دون أن تعي، تتشربه بفعل طبيعة الأجواء الثقافية التي تعيشها، ومن ثم فلا حاجة لك بإعادة اجتراره من جديد.

هناك آلاف الكتب التي تنتظرك، ولكن يجب أن تتوجه لما يمثّل إضافة حقيقية لك، لما يبعث فيك تحديًا معرفيًا، لما يمكن أن يغير قناعاتك، ولا

ضير بعد ذلك أن تتسلى في أوقات فراغك بقراءة حالمة للمألوف والمعروف؛ لأننا لا بدّ أن نبتعد عن الحقيقة قليلًا، لا بدّ أن نعيش ولو قليلًا في طمأنينة الأحلام؛ كيما نستطيع مواجهة قلق الواقع المليء بالتحديات. فالحقيقة ذاتها (كما تتصورها أحدث النظريات المعرفية) أصبحت مجرد حقيقة ظرفية تتعقبها الحقائق الجديدة بالتدمير؛ في سلسلة لا تنتهي من الأوهام، أو من الحقائق التي تضمحل أوهامًا.

5 ـ 3 ـ 3 ـ تحولات الوعي من خلال معرض الكتاب

لن تعرف ماذا قدّم معرض الرياض الدولي للكتاب على مدى سبع سنوات؛ حتى تعرف مستويات تحول الوعي لدى شرائح عريضة من أبناء هذا المجتمع المتحول، والمشدود إلى إشكاليات ثقافية وتنموية، هذا المجتمع الذي يقف على الحدّ الفاصل ـ والحاسم ـ بين ثقافة الانفتاح وثقافة الانغلاق؛ فكأنما يبحث عن خيار في حالة لا تحتمل الخيار.

كثيرون تساءلوا ـ ولا يزالوا يتساءلون ـ عن مصير ذلك الكم الهائل من الكتب التي استهلكت ـ أو من المفترض أنها استهلكت ـ على مدى هذه السنوات السبع. يتساءلون عن حجم التغيير الذي حدث بسببها، وهل يتناسب هذا التغيير مع حجم العناء والتحدي الذي رافق مسيرة المعرض؛ خاصة وأن هوية المعرض لم تأتِ من كونه مجرد تجمع عشوائي للناشرين، وإنما أتت من طبيعة الاختلاف والتنوع الذي تضمنه، ومن مستويات الانفتاح التي رافقت مسيرته، مما جعله علامة فارقة في مسيرة الاشتغال ـ تغييرًا وتطويرًا ـ على مكونات الوعي العام.

في السابق، كانت القراءات المتنوعة، والاستشكالية، قراءات استثنائية لأناس استثنائيين يقعون خارج النسق. وكان الخط القرائي العام ينتمي ـ من قريب أو بعيد ـ إلى الخط التقليدي، الذي تكون ثقافة النقل هويته العامة. ومن ثم، كان هو ـ وحده ـ الذي يتشرعن ـ حضورًا ـ في الواقع، بينما القراءات الأخرى تقع خارج هذه الشرعية، وخارج هذا الواقع؛ لأن من يقترفها ـ اجتراء ـ لا يقترفها إلا من وراء الحدود.

كانت الشرعية القرائية، التي تُكتسب من خلال الحضور المادي والمعنوي في الواقع، محصورة فيما يتوافق مع التوجهات التقليدية، تلك التوجهات المأخوذة بهوس الانكفاء والانغلاق. بينما كانت القلة القليلة (الاستثناء) لا تمارس هذا الاستثناء إلا بشدّ الرحال إلى معارض الكتاب في العواصم العربية، وخاصة في القاهرة وبيروت والمنامة وتونس.

إن استحضار التنوع، وممارسة الانفتاح، وفتح المجال لجدليات الاستشكال الاجتماعي والديني والسياسي والثقافي؛ يعني - بالضرورة - منح كل هذا شرعية في المكان. مما يعني أن الفضاء المكاني لم يعد نافيًا وطاردًا للتنوع، بل ولا حتى محايدًا في ذلك، وإنما على العكس، مساعدًا على ذلك من حيث الفعل، ومشرعنًا له من حيث المعنى. فالتنوع والاختلاف الذي يعكس رؤية انفتاحية على المباح القرائي، وخاصة في معرض يرتاده الملايين، إنما هو عرض وتقديم ودعم دعائي/إعلاني لمشروعية الانفتاح.

هذه المشروعية، بكل ما تعكسه من عمق يعمل - تغييرًا - على طبقات الوعي، ومن امتداد أفقي ينعكس على تجليات السلوك العام، أثّرت في عشرات الألوف من الذين اشتغلوا - أو اشتعلوا! - قراءة على هذا المتنوع الثقافي، الذي كان من قبل لا يقع إلا خارج دائرة الممكن، كما كان لا يقع إلا خارج دائرة المشروع. فجمهرة التنوع (تحويله من حالة استثناء/حالات فردية، إلى حالة جماهيرية أو شبه جماهيرية)، بكل ما فيه إشكال واستشكال، يعني أنه بدأ يأخذ طريقه إلى الوعي العام. ولا شك أن هذا سيكون له أثر كبير في رسم صورة المتغيرات الحاسمة، لا في المستقبل البعيد فحسب، وإنما في المستقبل القريب أيضًا.

من المهم جدًا التأكيد على أن المعرض كحالة، لا يبيح هذا الانفتاح الذي يعكسه بصورة مباشرة فحسب، وإنما هو - أيضًا - يعرضه/يستعرضه، يُعلن عنه، يتسامى به ترميزًا. إنها مشروعية إضافية، يستحيل أن يهرب الواقع الاجتماعي والثقافي من آثارها المتلاحقة، التي تنبئ بمتغيرات جذرية، وخاصة في هذا الجيل الصاعد، والممتلئ حماسة للانفتاح على كل صور التنوع

والاختلاف، بقدر ما هو ممتلئ غضبًا وتمردًا على كل من يحاول ممارسة الوصاية عليه، بوصفه قاصرًا يجب أن يحمى بسياج الممنوع والمقموع.

في السنوات الأخيرة من موسم الاحتفال بالانفتاح، وربما في هذه السنة تحديدًا، لمست حجم المتغير الذي طال وعي كثير من الشباب. كثيرون كنت ألتقيهم منذ عشر سنوات تقريبًا، كانوا في غاية الانغلاق، وربما في غاية التزمت أيضًا، كانوا محدودي الرؤية، فقراء في الرأي، بسطاء جدًّا في تصور التاريخ وفي معاينة الواقع، وفي استشراف المستقبل أيضًا، هؤلاء عندما ألتقيهم اليوم أجدهم قد أصبحوا خلقًا آخر (على الضد من كل ما سبق)، إذ باتوا واعين بذواتهم، مؤمنين بحرياتهم، مستشعرين لخطر الانغلاق عليهم، واثقين بمشروعية غضبهم بسبب جناية التقليديين عليهم، بل وبعضهم ربما أصبح جامحًا في هذا المضمار إلى مستويات غير معقولة؛ كرد فعل على الحرمان الثقافي الذي مارسه عليهم دعاة التطرف والانغلاق.

عندما تَتحدث مع هؤلاء الشباب الذين تغيّروا في وقت قصير ـ نسبيًا ـ، وتحاول تلمس أسباب هذا التغيير، ستجد ـ رغم تعدد وتنوع الأسباب ـ أن الانفتاح القرائي الذي أتاحه معرض الرياض الدولي للكتاب، هو صاحب الدور الرئيس ـ وربما الحاسم ـ في هذا التغيير الكبير الذي طرأ على هؤلاء، والذي لا يمكن أن يعرف قدره إلا من عرفهم سابقًا، وقاسَ حاضرهم الواعد ـ انفتاحًا وتسامحًا وتألقًا في سماوات المعرفة ـ بماضيهم الفقير ـ فقرًا مدقعًا ـ من كل هذه الأبعاد الإنسانية، بل الحافل بكل ما يضاد ذلك من جهل وتعصب وانغلاق يكاد يصل حدّ الاختناق.

إن المبهج في كل هذا التغيير الإيجابي، يتضح من خلال كونه لا يعكس حالة فئة محدودة، ولا فئة كانت محايدة أو شبه محايدة في موقفها من الانفتاح، وإنما يعكس حالة واسعة المدى، حالة تكاد تكون عامة. فمن خلال ما رأيت أدرك أن بعض هؤلاء الذين أثْرَاهم وأثّر فيهم هذا المعرض، كانوا قبل عقد من الزمن تقريبًا مشاريع واعدة لكائنات متطرفة، لكائنات كانت ستعيث في الأرض فسادًا برفعها لراية المحافظة والإصلاح!.

ما أحدثه المعرض كان إيجابيًا على كل المستويات. لكن عندما نتأمل المعرض من هذه الزاوية (أي زاوية دوره في محاصرة رؤى التطرف والانغلاق)، سنجد أنه قام بدور استثنائي ـ حتى وإن كان غير مباشر ـ في تجفيف منابع التطرف، وأنه قد انتشل أعدادًا هائلة من براثن التطرف، وحمى آخرين من خطر الوقوع في دائرة التبرير ـ وربما التأييد ـ لمن يقفون في مواجهة مسيرة التنمية المشروطة ـ ضرورة ـ بشرط الانفتاح.

لو أننا صرفنا عشرات الملايين على برامج لحماية هذه الأعداد الهائلة من الخضوع لتأثير المتطرفين، أو حتى لزحزحتهم عن مسار التجاوب مع رؤى المتزمتين؛ لم نكن لنصل إلى نتيجة مماثلة لما تحقق بفضل هذا المعرض الذي أشعل ـ بأنوار المعرفة، المعرفة الحقة؛ لا الجهل المُتعالم ـ عقول عشرات الألوف من هؤلاء الممتلئين طاقة وحيوية، والذين إن لم يشتغلوا على مسارات الفعل الإيجابي/التنموي، فسيشتغلون ـ حتمًا ـ على مسارات الفعل السلبي/ التدميري، وكنا ستتحول ـ بفضلهم! ـ إلى حالة مأساوية؛ فبدل أن ننتج أمثال: طه حسين، وزكي نجيب محمود، ومحمد عابد الجابري، وجورج طرابيشي، وعلي حرب، وعلي الوردي، وعبد الله العروي، وأحمد زويل، وعبد الوهاب المسيري، ونجيب محفوظ...الخ، سنجد أنفسنا ننتج أمثال: أيمن الظواهري، وابن لادن، والمقدسي، والزرقاوي، وصدام حسين والقذافي...الخ رموز التفاهة والإجرام والإرهاب.

إنني الآن، وبعدما رأيته ـ بنفسي ـ من تحولات في الوعي لدى شرائح عريضة من الشباب، بت أفهم ـ على نحو أعمق ـ سبب استماتة دعاة التطرف والانغلاق ـ وعلى مدى سنوات المعرض السابقة ـ في سبيل تعطيل هذا المعرض، أو تفريغه من هويته الانفتاحية؛ إذ من الواضح أنهم كانوا يدركون ـ على نحو واضح، وبفعل ما يمنحه الخطر من قدرة على الاستشعار ـ أن هذا الانفتاح القرائي سيفتح عليهم أبواب الجحيم التي لن يستطيعوا إغلاقها أبدًا، وأن نهاية حضورهم الرمزي والمادي مرهون بهذا الانفتاح. فمتى ما تحرر الوعي العام من أسر الرؤية الواحدة، فلن يعود إليها أبدًا، بل ـ وهذا هو المترجح ـ سيناصبها العداء؛ لأنه سيدرك أنها أكلت من عمره الذي لا يستطيع تعويض ما فات منه بأي حال من الأحوال.

إذن، المعرض ليس حالة ترفيه في مسيرتنا الثقافية والتنموية، بل ولا في مسيرتنا الأمنية، وخاصة ما يتعلق بإشكالية التطرف والإرهاب لدينا، وإنما هو فعل محوري هام في كل ذلك، ولا يمكن لأي فعل أو نشاط آخر أن يكون بديلًا، فيقوم بدوره الأساسي في هذا المضمار، حتى وإن كان من الضروري أن يُعضَد بغيره في هذا السياق.

استنادًا إلى هذه الأهمية التي بدأنا نتلمس آثارها في أنفسنا، وبناء على ما يعنيه هذا الانفتاح لنا في الخارج، إذ أصبح هذا المعرض واجهة حضارية لنا على امتداد العالم العربي، أرى أنه لا يجوز أن يتوقف المعرض عند حدود نجاحاته الحالية، إذ الفرصة متاحة لنا كي يكون هو المعرض الأول (الأول، لا في عدد عناوين ولا في حجم مشتريات فحسب، وإنما في الانفتاح على فضاءات المتنوع أيضًا)، الأول عربيًّا، وأن يتجاوز غيره بمراحل، خاصة وأن الوفرة المادية التي نعيشها في هذه السنوات تمنحنا القدرة على تحقيق ذلك عبر وسائل شتى؛ فضلًا عن الفرصة الكامنة في تراجع كثير من معارض العالم العربي التي كانت لها الريادة في ذلك. وهذا ـ بلا شك ـ يخلق فرصة استثنائية لملء هذا الفراغ.

إن المعرض الحالي لا يحتاج إلا إلى مزيد من الدعم المادي (بحيث يتمّ تخفيض سعر استئجار المساحة الممنوحة؛ لضبط ارتفاع الأسعار ولو بلجان تمتلك الخبرة في هذا المجال) وإلى مزيد من الانفتاح؛ فكثير من دور النشر تمارس رقابة ذاتية/احترازية؛ خوف المنع أو المصادرة. هناك كتب مطبوعة لكثير من هذه الدور، لم تحضرها هنا؛ مع أنها مراجع لا غنى عنها للباحثين، بصرف النظر عن الاتفاق أو الاختلاف حول مضامينها وتحيزاتها المعلنة أو المضمرة.

إن المنع هو استثناء طارئ (أو يجب أن يكون كذلك)، ولا يجوز أن يحدث إلا لأسباب من المفترض أن تكون قانونية (كالكتب التي تنتهك ـ قانونيًّا ـ حقوق الآخرين، بالشتم أو بالقذف، أو بالاتهام المجرد من الأدلة)، ولا يجوز أن يكون إلا في أضيق الحدود، وأن يكون هو الخيار الأخير، وللعناوين الشاتمة تحديدًا.

في اعتقادي أنه لو توفر مثل هذا الانفتاح للمعرض، وتحقق ضبط الأسعار إلى درجة معقولة؛ فإن دور المعرض سيكون أشمل وأعمق، ومن المؤكد أن عوائده الإيجابية علينا ستكون بعيدة الأثر في الداخل في الخارج، وأنها ستتغير نظرتنا إلى أنفسنا ونظرة الآخرين إلينا. وهذا هدف إنساني نبيل، وغاية علمية سامية، ومشروع وطني قومي مستقبلي، يستحق أن نتحمل من أجله كثيرًا من العناء.

5 ـ 3 ـ 4 ـ التقليدي/السلفي والكتاب... علاقة مأزومة!

علاقة التقليدي بالكتاب علاقة مأزومة في تاريخها الطويل. التقليدي السلفي وُلد من رحم مجتمعات الشفاهية، مجتمعات اللاكتابة، وليس من رحم مجتمعات الكتابة؛ حتى وإن استخدم الكتابة ـ فيما بعد ـ لتثبيت الوعي اللاكتابي/الوعي البدائي. كتابة التقليدي ـ بعد أن كتب ـ كانت ممارسة (ما دون معرفية)، كانت فعلًا اجتماعيًا ضد هُويّة الكتابة، كانت تثبيتًا/تقييدًا للشفهي كما هو؛ كي لا يذهب أدراج الرياح.

لم تكن الكتابة ـ في سياق الاشتغال التقليدي عليها ـ تعقلًا؛ كما هي في عمقها، وكما ينبغي أن تكون. فتجريد الكتابة التقليدية من البُعد الوظيفي لفعل الكتابة يعني أن التقليدي مارس الكتابة لتقييد المحفوظ؛ فكانت الكُتب ـ لديهم ـ لمساعدة الذاكرة الخؤون، كانت (مستودعات خُردة) تحكي قصة فوضى الوعي التقليدي، وذلك في تقابل ضدي مع ما تفرضه الكتابة من التروي والتأمل والانتظام، أي في تقابل ضدي مع الأشياء التي تُوفّر الشرط الأولي لصناعة بيئة نفسة ومعرفية تتقبّل استنبات الوعي العقلاني المشروط بالكتابة ابتداء.

الاسترابة بالكتابة/الكتاب كانت هي الحالة السيكولوجية التي شكّلت هوية العلاقة بين التقليدي والكتاب، وخاصة في مراحلها الأولى. بقيت هذه الحالة أو شيء منها؛ إذ يستحيل الانسلاخ من كل إيحاءاتها بالكامل.

التقليدي السلفي كان ـ ولا يزال ـ يرى أن العلم اجترار وتذكر واستعادة لقول أو لصورة فعل، وليس مسيرة وعي يتخلّق بممارسة فاعله ابتداء. ولهذا، فهو يرى أن العلم لا يَتَأتّى عن طريق الكُتب التي تجعل القارئ فاعلًا في

الاختيار بين عدة خيارات معرفية، وإنما عن طريق تحديد المسار بثَنْي الرُّكَب (واضح أنه تعبير عن المذلة؛ كلازمة لطلب العلم؛ لينقاد نفسيًّا، قبل أن ينقاد معرفيًّا) في حضرة صاحب العمامة، أو ما يقوم مقامها. وهنا تبدو القاعدة الأولى في سُلّم الارتقاء إلى الأسفل وكأنها تقول ـ صراحة ـ: مَن لم يثنِ ركبتيه ـ مستحذيًا ـ أمام مراجع التقليد؛ لن يكون جديرًا بـ (العلم!)، أي مَن لم يتنازل عن كرامته (والكرامة المُتمثّلة في الحرية هي شرط العقل، الذي لا يتصوّر إلا بالاستقلال) كثمن لتعميده في قاعدة الهرم الكهنوتي؛ فسيبقى منبوذًا خارج أسوار المعبد!.

التقليدي هو مَن اشترط المشافهة في العلم، وفرض أن يُؤخذ العلم من أفواه الرجال، لا من بطون الكتب. وهو ـ أيضًا ـ الذي ابتدع مقولة: «من كان شيخه كتابه، كان خطؤه أكثر من صوابه»..الخ مقولات التجهيل، تلك المقولات التي لم تصدر مصادفة ولا عبثًا، بل صدرت عن إرادة واعية تتغيّا حماية جانب الكهنوت؛ أن يدلي فيه بدلوه من لم يخضع لفترة الترويض، والتي يراها الكهنوتيون ضرورية لقمع أية تساؤلات قد يتطلبها السياق المعرفي، خاصة عندما هذا السياق يتجرد من استبداد التقليد ويتحلّل من فروض الاتباع.

يُمكن صياغة المقولة التقليدية على نحو يكشف عن المسكوت فيها؛ فنقول عنها إنها تقول: مَن كان شيخُه كتابه؛ كان بلا شيوخ. أي كان سيّد عقله، ومن ثم كان سيّد نفسه، كان سيدًا بلا أسياد. وهنا يتجلّى البُعد التحرري الذي يرعب أعداء الحرية. حتى العلاقة المادية بالكتاب هي علاقة تحررية؛ إذ أنت تتعامل معه كما تشاء؛ دونما شروط من أي نوع، أي إنك معه تتمتع بحرية لا تحدّها أية حدود.

لقد أدرك التقليديون هذا البُعد التحرري الكامن في إمكانيات خيارات القارئ مع الكتاب. ومن هنا كانت عمليات حرق الكتب ومنعها ومطاردتها في التاريخ مرتبطة بالتقليديين وسدنة هياكل القداسة. لم يحرق الفلاسفة ولا المفكّرون المتحررون الكتب ولم يمنعوها، ولم يُظاهروا على ذلك أحدًا. واجهوا الكلمة بالكلمة والحجة بالحجة، ولم يُطاردوا أي كتاب مهما كانت

هويته، حتى تلك الكتب التي تهاجمهم وتصفهم بالجهل أو بالضلال أو بالكفر، منحوها شرعية حضور؛ حتى وإن احتفظوا بحقهم المادي والأدبي في تفنيدها وتعرية أصحابها بأقصى درجات الصراح والوضوح.

طبعًا، كل ما سبق ليس هذا وصفًا قارًّا للكتاب على امتداد التاريخ. مرّ الكتاب بتحوّلات شتى، وفي بعضها تخلّى عن هويته الأولى. تمّ تدجين الكتاب في مستوى وجوده المادي، أي كورق بين دفّتين. وهنا بدأت ملامح علاقة جديدة للتقليدي مع الكتاب. أي بعد أن خدم الكتابُ (كوجود مادي) التقليدَ كما خدم غيره، وأصبح من أهم وسائل ترسيخ ثقافة الجهل، ومنحها لبوس العلم؛ عبر تدشينها في هذا الكائن المعرفي المقدس: الكتاب، أصبح الكتاب ـ الذي كان محل استرابة في الماضي ـ محل ترحيب من جهة، ومصدر رهاب من جهة أخرى. أصبح الكتاب التقليدي النمطي الذي لا تتعدى وظيفته عمل الذاكرة (حفظ المعلومات) هو الكتاب المطلوب، وهو الكتاب الذي ينبغي ـ في عرفهم ـ الاحتفاء به من مهده إلى لحده. بينما الكتاب المُفكر الذي يمارس التفكير ـ وليس التذكير ـ وينهض بمهمة إيقاظ العقل من سباته، فهو كتاب مرعب وخطير، يجب اغتياله في الحال.

الكتاب النوعي الذي يؤسس للتفكير والتساؤل، وثقافة الانفتاح التي يطلع القارئ من خلالها على المتنوع والمختلف، لا شك أنهما خطر على ثقافة التجهيل التي تتكئ على الكتاب التقليدي، ذلك الكتاب الذي يحشد الأقوال، ويقدس الأسلاف، ويصنّم التراث.

سدنة هذا الخطاب التجهيلي، مهما تدنت درجة الذكاء لديهم، يدركون أن هذا التنوع الثقافي سيهد عروش الجهل من أساسها، وستصبح الشهادات والألقاب التي يُروجون من خلالها لبضاعتهم، محلَ سخرية المجتمع الناهض، وموضوعًا للكوميديا السوداء التي تمتاح عناصرها الأولية من ماض غابر.

إذن، ثقافة الجهل لا تمارس ما تمارسه من وصاية عبثًا، وهي لا تستنفر قواها لوقف التدفق المعرفي؛ دون أن تكون قد استشعرت أن بنيتها الكهنوتية تتعرض لخطر داهم من جانب المعرفة التي تتمثل في الكتاب. إنها تعي أن

الكتاب قنبلة طويلة المدى قنبلة عنقودية متشظية، لا تدعها تنعم وهي تغط في سبات جهلها. ثقافة التجهيل لا يمكن أن تسكت وهي ترى القنابل المعرفية يتمّ زرعها في مفاصل الخطاب التجهيلي الذي يحوطها بقدر ما تحوطه، ويمنحها المكانة والصدارة بقدر ما تضحي في سبيل ترسيخه، وإدماجه في النسيج الاجتماعي العام.

إن مِن حق كل أحد، ومن حق كل تيار، أن يحافظ على مكتسباته في التراتبية الاجتماعية، وأن يبذل ما يستطيع للحفاظ على نفوذه، بل وسيطرته؛ كجزء من الطبيعة الاجتماعية (المتضمنة للصراع ضرورة). لكن، ليس من حق أي أحد أن يمارس هذا الحق المبدئي، عن طريق التوظيف ـ غير البريء ـ للدين. لا يمكن أن يتمّ استخدام الدين كقفاز للملاكمة بين تيارات اجتماعية يجمعها دين الواحد؛ بدعوى أن أحدًا يمتلك فيه ما لا يمتلكه الآخر. ليس هذا لأن الدين لم ـ ولن ـ يستخدم في الصراعات الإنسانية، وإنما لأن الدين الذي يُوظف في مغالبة كهذه المغالبة، هو دين الجميع، وليس دين فئة دون أخرى. ومن ثم، فليس من حق أي فئة ـ مهما كانت دعاواها، وأيان كانت مبرراتها ـ، أن تدعي احتكار الحديث بلسان الدين.

يمكن لتيار ثقافة الجهل والتجهيل أن يمارس حقه في الدعوة إلى الحظر والمنع، تحت مبررات موضوعية، ويمكن أن يتمّ الحوار معه حولها، وأن يتمّ ضمان حقه الاجتماعي في البقاء؛ قدر الإمكان. لكن، لا يمكن أن يسمح لهذا التيار أن يمارس الوصاية باسم الدين؛ لأن في هذا إضرار بالدين ذاته، فضلًا عن ضرره الظاهر بالمجتمع الناهض، الذي يحاول ـ جاهدًا ـ الانخراط في المعاصرة؛ فيتعثر بعباءة التقليدي في كل خطوة يتقدّم بها إلى الأمام.

في كل احتفالية انفتاح، وخاصة عندما تكون ذات طبيعة ثقافية (كمعرض الكتاب مثلًا) نرى تلك القاطرات البشرية الممتلئة بالشغاسبة، والتي تقود كل قاطرة منها عباءة ما، محاولة ـ من خلال ذلك التحشّد والترميز العباءاتي! ـ الإيحاء بنفوذ يفوق نفوذ القانون والنظام.

ما يحدث هو استعراض غبي للقوة، في مكان لا قوة فيه إلا للمعرفة.

مطاردة مسعورة للحرية، في مكان شرطه الأولي: الحرية. دخول قسري للجهل والتخلّف إلى فضاء حضاري معادٍ للجهل والتخلّف. إنه يعي تضاد وجوده اللاحضاري، وجوده كظاهرة تتضاد مع مكوّنات هذا الفضاء الثقافي. ولهذا يحاول جرّ الثقافة إلى عصره اللاحضاري؛ كي يستطيع أن يمارس وجوده بأمان، ودونما تمزق بين الشرط الثقافي والشرط الواقعي.

يختلف هؤلاء (القاطرات البشرية الشغسبية) في حقيقة دوافعهم لممارسة هذا (الانتفاش) الذي لا تخطئه العين في كل مهرجان للكتاب. وللحق، فبعضهم يمارس ما يمارسه من حماقة بدافع ديني خالص؛ كما تمليه عليه ثقافته المحدودة، والتي تمنحه تصوّرًا تقليديًا/مغلوطًا للدين. أي إن دافعه ديني؛ حتى وإن كان يجهل الطريقة المثلى لخدمة الدين. نيته صادقة، ولكن النية الصادقة لا تكفي. إنه يجهل طبيعة الدين، وطبيعة الثقافة، وطبيعة التنوع البشري، ومقدرة الحق على الصمود في وجه الباطل، مهما كان هذا الباطل، ومهما كانت قوة منطقه. كما يجهل القوة الحقيقية للإسلام، وأنه دين الصمود المعرفي، ودين الحوار، حتى مع أئمة الكفر، ومروجي الإلحاد، وليس دين الاختفاء من المعرفة، أو النكوص عن الجدال.

بعضهم الآخر، وهم الأكثر، يمارسون هذا الدور من باب البحث عن دور لهم، لا غير؛ بعد أن وضعهم العصر وإحداثياته في زوايا المتاحف، ككائنات تنتمي إلى عصر سحيق. هؤلاء لا يريدون أكثر من أن يقولوا: نحن هنا. ولا مشكلة في هذا؛ لولا أنهم يقولون ما يقولون في الزمان الخطأ والمكان الخطأ. إنهم يحضرون كتعويض عن الغياب، ولكن في أبعد مكان يمكن أن يكون مناسبًا لهم. وما ذاك إلا لمجرد لفت الأنظار إلى أن دورهم لم ينته ولن ينتهي.

إلى ما قبل عقد ونصف تقريبًا؛ كان هؤلاء التقليديون حاضرون بقوة، وكانت لهم أدوار كبرى في زمن المراهقة الاجتماعية التي مررنا بها. هم اعتقدوا أن تلك الأدوار ـ التي مارسوها، أو التي مُنحت لهم ليمارسوها ـ، حق لهم، حق أصيل؛ لجدارة كامنة فيهم، أو لفائدة في الثقافة التي روّجوا

لها. ولم يدركوا آنذاك، وربما حتى الآن، أن الجماهير التي التفت حولهم، لم تفعل ذلك إلا لكون الثقافة الأخرى (الحداثية/التنويرية) مقموعة أو ممنوعة. وحينما تمّ الانفتاح القسري، وانداحت الخيارات الثقافية اللامحدودة؛ انفضت الجماهير عنهم، وتركتهم ـ في عملية رمزية ـ يكتحلون بأحبار منشوراتهم التي يدعون فيها لمقاطعة معرض الكتاب.

الآن، استيقظ الوعي الجماهيري، أدركت الجماهير أن ما كانت تُحشى به عقولهم على امتداد زمن الغفوة، إنما كان ثقافة جهل وتجهيل. انتهى الدور الوصائي الوهمي الذي مارسوه. لم يبق لهم الآن من سامع، وخاصة في هذا الوقت الذي بدأ فيه المجتمع يبحث عن طرائق ثقافية غير تقليدية، طرائق مبتكرة ومتنوعة، لكن، تجمعها الرؤية العصرية، أو التي تحاول أن تكون كذلك.

5 ـ 4 ـ نحن والكتاب: نهاية اليقين أم بداية الوعي!

لا يمكن للوثوقية أن تصنع حضارة؛ لأنها لا يمكن أن تصنع وعيًا. الوعي هو ابن التساؤل القلق الحائر المتشكك، التساؤل الذي لا ينتهي إلى يقين؛ إلا لينقضه بيقين ملغوم بأسئلة النقض والتفكيك، أي بيقين هو عين اللايقين. مما يعني أن الوعي ليس أكثر من رحلة وعي، إنه رحلة؛ لا خاتمة يقين، رحلة استبصار لامتناهية، صيرورة انفتاح على الأسئلة اللانهائية، التي لا تغدو محاولات الإجابة عليها إلا مجرد تزاوج بين إرادتين: إرادة العلم وإرادة التفلسف. وهو التزاوج الذي لا تتناسل عنه إلا أسئلة الحيرة، الحيرة في الذات، وفي الإنسان كظاهرة، وفي الوجود، وفي المصير، بل وفي كل ما يستعصي على التفسير.

الحضارة هي بنت القلق المهموم بالإنسان. وصناعة الحضارة هي غير صناعة الإمبراطوريات العظمى القائمة على إرادة الغزو، والتي هي ـ في جوهرها ـ إرادة موت؛ لا إرادة حياة. وواضح أن هذا عكس الإرادة الكامنة وراء القلق الحضاري، إذ هي إرادة تتغيا الإنسان في حياته، سواء أكان ذلك على مستوى وجوده المادي أم كان على مستوى وجوده المعنوي، ابتداءً من

محاولات فهم الإنسان، مرورًا بفهم شروط وجوده النوعي، وليس انتهاء بالتفسيرات العدمية لظاهرة الإنسان.

تحتاج الإمبراطوريات إلى اليقين. لا يمكن أن تحشد الملايين للموت في سبيل التمدد الإمبراطوري دون أن تحشو قلوبهم وعقولهم باليقين المطلق؛ بصرف النظر عن مصدر هذا اليقين، وبصرف النظر عن مظاهر تجليه في الواقع. المهم أن يكون ثمة يقين جازم تشتعل به النفوس؛ حتى ولو كان في حقيقته وَهْمًا من الأوهام.

لا زال العقل العربي الجماهيري يطابق بين صُور الهيمنة العسكرية وبين مظاهر التمدد الحضاري. حتى عندما يطمح الإنسان العربي في النهضة؛ تتسلل إلى وعيه صورة المجد الإمبراطوري القديم الذي كان ـ ولا يزال ـ يعده أفضل ما قدّمه له أولئك الأسلاف العظام.

لا يمكن أن تقوم حضارة (حضارة حقيقية: حضارة إنسان) على اليقين؛ لأن تحقق اليقين هو نفي للوعي. كل التشكلات الحضارية منذ فجر الوجود الإنساني بدأت بالحيرة، وبالشك، وبالتساؤل المحموم عن كل ما ينطبع على صفحات الوعي الإنساني. لم تبدأ حضارة ما بالقين؛ لأن اليقين يعني نهاية البحث، إنه يعني الوصول. ومن اعتقد أن وصل إلى هدفه النهائي فلن يتكلف عناء المسير؛ لأن المسير ـ في مثل هذه الحال ـ يعني تجاوز الهدف، أو الخروج من دائرة الحق الخالص، إلى فضاءات التيه والضلال.

منذ قرنين من الزمان ونحن نبحث عن النهضة، مقتنعين بأنها لا تبدأ إلا من خلال تحولات في مجال الوعي العام. لكننا لم ندرك ماهية هذا التحول الذي نحتاجه؛ كي ندلف إلى عَرَصَات الحضارة المعاصرة التي أيقظتنا من سباتنا العميق الذي امتد لأكثر من عشرة قرون.

لقد أخطأنا الطريق إبان محاولات النهوض الإسلامي/القومي؛ إذ بحثنا عن اليقين فيما أورثه لنا الأسلاف، حشونا وعينا باليقين، بحثنا عن كل صور الجزم في تراثنا، واجتررناها في صورة قصائد عصماء. وعندما انفتحنا قليلًا على الآخر؛ بحثنا ـ أيضًا ـ عن كل صور الجزم فيما أنتجه الآخرون. أي إننا تلمسنا اليقين حتى ونحن نتواصل ـ معرفيًا ـ مع أرقى حضارات الإنسان، أي مع أرقى حضارات اللايقين التي نهضت على بدهيات التساؤل الإنساني.

لهذا غابت عنا الفلسفة بوصفها سؤالًا وبوصفها احتمالًا. رغم وجودها في الخطاب الخاص، والخاص جدًا، ورغم رعايتها في بعض الجامعات العربية، بقيت معزولة عن مسيرة الوعي العام، وعن الخطاب الإعلامي في طبعته الجماهيرية. لقد تمّت محاصرتها بتوافق ضمني - ربما غير واع! - ؛ كي يحتفظ العربي بيقينه، كي يقمع الأسئلة الصعبة والمحيّرة، كي ينفي نفسه خارج دائرة الأسئلة التثويرية التي قد تقف به على نهايات اليقين الذي يغتبط به كجهل مقدس!.

كنت كلّما تأملت في المقروء الثقافي الذي يشكل وعي الإنساني العربي أصاب بالإحباط؛ لأنه - في المجمل - يشحن وعيه المهزوم بتصورات مغلوطة عن الذات وعن الآخر وعن الوجود. وهي تصورات خطيرة، لكن أخطر ما فيها أنها متخمة باليقين الجازم الذي لا يسمح بفحص مثل هذه التصوّرات؛ فضلًا عن نقضها وتفكيكها ووضعها - ككليات نظرية، وكجزيئات معلوماتية، وكتطبيقات عملية - في سياق التساؤل الدائم، واللامحدود بأية حدود؛ مهما كانت هوية هذه الحدود.

اليوم، ربما تغيّر الوضع قليلًا، ربما بدأنا نسير إلى الأفضل ولو في بعض تفاصيل حياتنا الثقافية. من يتأمل المقروء الذي تعكسه نوعية مشتريات الكتب في معرض الكتاب؛ يجد التحول واضحًا بقدر ما هو واعد، ويستشعر أن جهود التنوير، وخاصة في السنوات العشر الأخيرة، قد بدأت تؤتي ثمارها، وأن قرع أبواب الوعي لأكثر من عشر سنوات ربما أشعل الشمعة الأولى التي نراها اليوم وهي تجاهد كي تضيء عتمات العقول.

قبل سنوات قلائل، كنا نشكو من كون الأغلبية الساحقة تتجه إلى الكتب الصفراء، إلى كتب التقليد والتبليد، إلى كتب الاجترار والنقل الأعمى، إلى كتب اليقين والجزم والوثوقية العمياء. بينما نحن نراها اليوم تسير في الاتجاه المعاكس، تبحث عن كتب الفكر والفلسفة والعلم؛ حتى في أشدّ صورها جدية وصرامة، متجاوزة حتى ذلك الانفتاح التحرري الذي يضمنه النتاج الأدبي، والذي تغذت عليه - بوصفه انفتاحًا غير مباشر على اللايقيني - لتشبه نهمها بارتياد عالم الذات المفضوح.

القارئ اليوم، أقصد القارئ النوعي الذي بدأ يأخذ حَيّزًا جماهيريًّا كما

ظهر في معرض الكتاب، لم يعد يتوقف عند حدود المنتج الأدبي (الروائي خاصة) الذي يمتهن تعرية الذات، وإنما تجاوزه إلى حيث عالم الفكر المتسائل بلا حدود، إلى حيث القضايا الشائكة في الفلسفة والدين والسياسة والاجتماع، إلى حيث الإشكاليات الجدلية التي تشعله قلقًا، وتبعده ـ في الوقت ذاته ـ عن سكونية اليقين الموهوم.

لا يعني هذا أن النتاج الأدبي قد تمّ تجاوزه، بل على العكس، هو رافد أساسي لكل ممارسة معرفية/جمالية تتغيّا تشكيل الوعي. وسيبقى هذا النتاج محايثًا للفعاليات الفكرية بشتى صورها، إذ هو الذي قاد ـ ويقود ـ كل شبكات التواصل بين عالمين غير منفصلين حقيقة: عالم الروح وعالم العقل، وهو الذي يلغي التمايز بين معطيات الداخل الإنساني وبين معطيات الخارج. أي إنه القادر على منحنا إمكانية التأمل في الإنسان بوصفه ظاهرة لا توجد إلا من خلال التفاعل بين ما هو طبيعي يمتلك قدرًا معقولًا من الثبات النسبي، وبين ما هو روحاني متغيّر، يبحث عمّا وراء حدود الطبيعي، سواء كانت حدودًا في الطبيعة ذاتها أو حدود في طبيعة الإنسان.

إن هذا الاتجاه القرائي ـ بصبغته الجماهيرية أو شبه الجماهيرية ـ هذا الاتجاه الإيجابي الذي لا يبحث عن اليقين، بل عن نهايات اليقين، هذا الاتجاه الذي لا يبحث في عالم الأجوبة بقدر ما يبحث في عالم الأسئلة، هو البوصلة التي تشير إلى هوية العقل الراهن والمستقبلي، هو دليل الأمل إلى بدايات الوعي الذي ستتفجر طاقاته عمّا قريب، وسيعيث أسئلة ملتهبة في كل مستودعات اليقين التي اقتات عليها خطاب الجهل والتجهيل منذ قرون.

وعندما يتحول الوعي، وينتقل من عالم الإجابات المقفلة إلى عالم الأسئلة المفتوحة؛ سيخسر المتربّحون بالجهل (الجهل المظنون علمًا)، وسيتوارى صخب هؤلاء الشَّغَاسِبة (ممارسو الشغب الاحتسابي) الذين يعيثون ـ في وعينا وفي واقعنا ـ فسادًا. ولن تجد من يهاجم المعرفة ويتخذها عدوًا، بل سيصبحون تراثًا غابرًا نتذكّره بألم وامتعاض، كما يتذكّر الغرب اليوم زمن ما قبل التنوير؛ حيث كان رجال الكهنوت المتعصبون يهاجمون المعرفة، ويطاردون الكتاب.

إن تلك الجماعات التقليدية المتطرفة، التي تتسلّل ـ لِواذًا ـ من هنا وهناك، إنما تبحث عن الكتاب بوصفه جريمة، ولا شيء غير الكتاب. رعب الكتاب المختلف قد أخذ عليها منافذ وعيها؛ إن كان ثمة وعي بقي لها بعد كل هذه السنوات الطوال من التنميط والتحنيط بواسطة ثقافة الجهل وإيديولوجيا التجهيل.

إن الكتاب النوعي الاستشكالي، الكتاب الذي يخلق الإنسان المتفكّر؛ لا الإنسان المتذكر، هو ـ في نظر هؤلاء ـ خطر قادم، لا بدّ من التصدي له، لا بدّ من مصادرته بشتى أنواع المصادرة. إنهم دعاة المنع والحجب؛ لأنهم الذين يحددون ـ أو يجب أن يحددوا ـ للناس ما يقرؤون، وما تحرم عليهم قراءته إلا بواسطتهم؛ بعد أن يَجْتَزِئوا المقولات كما في لوائح الاتهام.

الناس ـ في نظر هؤلاء ـ ما زالوا تحت سن الرشد، أي تحت الوصاية. ولهذا يجب منع الكتاب (الكتاب غير المأمون/ غير التقليدي) من الوصول إلى الجماهير. هم، وحدهم ـ كما يزعمون ويدّعون ـ القادرون على تمييز الكتاب الخطر، من الكتاب النافع؛ حتى ولو كان ممهورًا بأسماء كبار المفكّرين.

طبعًا، هم وحدهم، يحق لهم قراءة كل كتاب ممنوع؛ لأنهم محصنون ضد الزيغ والضلال (العصمة الكهنوتية). ولهذا، فلا يمكن أن يؤثر أي كتاب فيهم، ولا أن تستفزهم أية معرفة مهما كانت درجة خطورتها!.

هذا وجه، وهناك وجه آخر، وهو أنهم يقرؤون لا ليستفيدوا، لا ليتحاوروا مع أسئلة الكتاب وإشكالياته؛ وإنما ـ فقط ـ ليطّلعوا على الضلال المبين؛ فيحذروا (العامة والسوقة..، وكل ما سواهم عامة وسوقة!!!) من الخطر الكامن في كتب أهل الزيغ والضلال والعلمنة والانحلال.

إن الناس ـ في نظر هؤلاء المشاغبين بدعاوى الاحتساب ـ رعية، وهم الرعاة لهم، إنهم يسوقونهم إلى حيث يشاؤون، أو تشاء لهم ثقافة التجهيل التي تحركهم من حيث لا يشعرون.

أنا أعذرهم بقدر ما ألومهم، وبقدر ما أبغض سلوكهم البدائي.

أعذرهم؛ لأنهم نتاج ثقافة التجهيل التي اعتصرت كل بقايا الذكاء الفطري في أدمغتهم؛ فتركتهم خواء، بحيث يُفكر لهم ولا يُفكرون، ويُمكر بهم ولا يَمكرون. وأعذرهم - أيضًا - لأنهم يستشعرون الخطر القادم عليهم / على ثقافتهم، من ناحية الكتاب. هذا الاستشعار جعله الله - عزَّ وجلّ - في جميع الكائنات؛ كي تحافظ على بقائها، فهي - مهما بلغت درجة غبائها - تدرك - استشعارًا - الأشياء التي تهدد بقاءها؛ حتى وإن لم تستطع الوعي بهذه الأشياء. ولا شك أن الكتاب الذي يستحث عوالم التفكير، الكتاب الذي يصنع الإنسان العاقل (لا الإنسان التابع الخاضع)، هو ما يهدّد بقاء هؤلاء كأوصياء على جماهير الغوغاء.

5 - 5 - الانغلاق ومقولات التطرف: فضائح المتطرفين

منذ سنتين تقريبًا (نشر هذا المقال في 25/ 3/ 2010م)، وخاصة بعد أن هدأت عاصفة الإرهاب الهوجاء، وانخفضت درجة التوجس الرسمي والشعبي من فعاليات المتطرفين، أصبحت تتوالى مقولات التطرف وبيانات المتطرفين المعبرة عن بركان الإرهاب الكامن الذي يحاولون التكتم عليه حتى لحظة الانفجار؛ بغية أن يؤدي دوره الكارثي؛ بواسطة الاتكاء على عنصر المفاجأة؛ ليحصد - في دورة جديدة - أكبر قدر من الأرواح. ومع أن تلك المقولات والبيانات سلوكيات خطيرة لا بدّ من أخذها بالاعتبار؛ لأنها تُمثّل نوعًا من المؤشرات الأولية التي تسبق لحظة الانفجار، والتي يجب أن ترصدها أجهزة الإنذار المبكر بكل دقة، إلا أن كثيرًا منا لا يزال يُصرّ على تنحيتها جانبًا، وعدّها مجرد: فلتات لسان فارغة من المعنى، أي مجرد خطرات هلوسة؛ لا تعبّر عن أكثر من حالة هذيان.

نتمنى أن تكون كذلك، ولكنها ليست كذلك تمامًا. فهي في الحقيقة مقولات ذات معنى؛ رغم كونها نوعًا من الهذيان المرضي. كونها هذيانًا لا يعني أنها في صورتها الكلية لا تعبّر عن معنى ولا تدلّ على (حالة!). ليس المهم ما يريده المتطرفون من هذه المقولات، بل المهم ما تريده تلك المقولات بنفسها، أي من خلال كونها مقولات تخلق لها - بالضرورة - معنى

في السياق الذي تتموضع فيه. وهذا المعنى هو ما يجب أخذه في الاعتبار، وهو المعنى ذاته الذي يُكوّن تشخيصه بـ (الهذيان) جزءًا أصيلًا من معناه العام المرتبط بالسياق.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فلا ريب أن هذه المقولات أصبحت تتجاوز مجالها الوظيفي الخاص، كمقولات متشددة مهمتها ـ في نظر مروّجيها ـ أن تدعم حراك المتطرفين في الواقع، إلى حالة مضادة للهدف الغائي عند أصحابها، إذ بدأت تؤدي دورها غير المقصود في الفضح والتعرية، بل والتدمير الذاتي. فهي اليوم ليست (فتاوى) يتشرف بها أصحابها، بل هي مجرد: سلسلة فضائح مُدوّية تقوض هذا الخطاب الإرهابي من قواعده، وتصل به إلى مرحلة: اللاعودة، في سياق الوعي الجماهيري العام.

لكن، ورغم أهمية ظهور هذه المقولات والبيانات للرأي العام، مصحوبة بقراءات تشريحية، تكشف أبعاد التطرف والجهل فيها، إلا أن هناك خطرًا يكتنفها، خطر يكمن في إمكانية أن يضمن لها تلبسها بالخطاب المقدس جواز مرور إلى عقول بعض السذج والبسطاء، أولئك الذي يستطيعون بسهولة استيعابها لبساطتها وحدّيتها ومباشرتها وضربها على وتر الوجدان، في مقابل عجزهم عن استيعاب المقولات الناقدة لهذا الهذيان المتطرف. وهذا يعني أن هناك خطرًا كبيرًا، يتحدد في إمكانية أن يتمّ اقتطاع شريحة من البسطاء والجهلة ومغفلي العامة لصالح هذه المقولات المتطرفة باسم التدين.

هذا خطر متحقق، وليس هناك ما هو أخطر منه سوى أن نضطر ـ تحت وقع كثافة مقولات التطرف ـ إلى أن نتأقلم مع هذا الواقع المرضي، ويصبح التطرف جزءًا معترفًا به ومعتبرًا في حياتنا. وبهذا يتمّ تطبيع التطرف، ويصبح طبيعيًّا، بل وقد نصل مرحلة من التطبيع معه؛ نصبح فيها جزءًا منه، فنكون متطرفين دون أن ندري، بحيث لا نعده تطرفًا يستحق الإدانة، بل تمسكًا بصحيح الدين وصمودًا ضد طوفان الانحراف المزعوم يستحق الإشادة. وهذا واقع ليس ببعيد.

لا يخفى على أي راصد أن هناك شريحة من مجتمعنا قد تمّ التهامها

بهذه المقولات وأمثالها، ولم تعد تسمع لغير مصدري هذه المقولات. هذا واقع للأسف، وهو ما تؤكده بعض الأصوات المؤيدة للفتاوى التكفيرية والمتطرفة والشاذة التي تؤيد (فتاوى!) التطرف؛ لمجرد أنها تتوسل بمفردات الخطاب الديني. لقد صدرت (الفتوى!) القضائية بالتفريق بين الزوجين بدعوى عدم كفاءة النسب، وصدرت (فتاوى!) تكفير بحق بعض الفنانين، ثم صدرت (فتاوى!) تكفير بحق بعض الكتّاب، كما صدرت (فتوى!) قتل ميكي ماوس، و(فتوى!) قتل مُلّاك القنوات الفضائية التي لا تنتمي لفصيلة: الفضائيات الذكورية المتطرفة، و(فتوى!) قتل مُبيحي الاختلاط، والدعوة العلنية الصريحة لهدم المسجد الحرام كله؛ بدعوى منع الاختلاط الذي يجري في الطواف، كما جرى اتهام معرض الكتاب بأنه يمارس حربًا ضد الدين، وأن الآمرين به والقائمين عليه محاربون لله ولرسوله (تكفير صريح؛ ومع هذا يزعمون أنهم غير تكفيريين!) كما صدرت (فتاوى!) تتهم الليبراليين والتنويريين، بل والعلماء الشرعيين المعتدلين بالنفاق (تكفير صريح أيضًا!) إضافة إلى (فتاوى!) طائفية تتهم المخالفين بالزندقة والفجور...الخ. وهذه (الفتاوى) مع ظهور شذوذها وكونها تتكئ على رؤية تكفيرية خوارجية ذات نفس حروري واضح؛ إلا أننا وجدناها تخترق عقول بعض مغفلي الجماهير، إلى درجة أن بعضهم تحوّل إلى تأييدها؛ بدل أن يواجهها بالشجب والاستنكار. وهذا يدعم وجهة النظر التي تزعم أن خطاب التطرف والإرهاب قادر على الاختراق باستمرار، وأن تلبسه بالمفردات الدينية يضمن له أن تقع بعض الجماهير المتدينة فريسة لمهاراته في الخداع.

إن أمثال ما سبق من (فتاوى!)، لا تستحق هذا المسمى (فتاوى) بل هي مقولات هذيانية، كان حقها أن توجه بغضب شعبي واسع، وأن يواجه أصحابها بالنفور والازدراء. كان هذا ما سيحدث؛ لو أن المجتمع كان سليمًا من الاختراق في العقود الثلاثة الأخيرة. لو لم يتمّ نشر ثقافة التقليد والتبليد وتفخيخ العقول بها؛ لكان البسطاء من الناس هم أول من يواجه الفتاوى التكفيرية، بل ولكانوا الأقدر ـ بحكم قربهم من رصد السلوكيات النفعية

والاستنفاعية لدعاة التكفير ـ على كشف لغة المتاجرة بالدين. طبعًا، الكشف يحتاج لموقف محايد على الأقل. وهؤلاء لم يتركوا مجالًا للحياد، فاستدمجوا البسطاء في خطابهم التكفيري؛ إلى درجة أن أصبح كثير من عامة المتدينين مستلبين؛ لا تجرح مشاعرهم فتاوى التكفير الصارخة، بل قد يتعشقونها في بعض الأحيان.

إن مثل هذه المقولات المتطرفة ليست محايدة، لا بالنظر إلى مصدريها، ولا بالنظر إلى متلقيها. لقد أصبحت تؤدي دورًا حاسمًا في تأجيج الصراع الإيديولوجي. فبزعم هؤلاء المتطرفين: لكي تكسب الإيديولوجيا؛ لا بأس أن يخسر الدين.

إذن، حقيقة الدين عند هؤلاء لم تعد ذات أهمية، بل المهم أولًا وأخيرًا هو البُعد الوظائفي لمفردات الدين. فلكي يكسب التكفيري ماديًّا ومعنويًّا، لا بدّ أن تكسب الإيديولوجيا التكفيرية، ولكي تكسب هذه الإيديولوجيا التكفيرية لا بدّ أن تستخدم مفردات الدين وشعائره وقيمه العليا بأسلوب ذرائعي، بل بأسلوب انتهازي لا يتحرج من وضعها في أي سياق يخدمه؛ مهما كان حجم التشويه الذي سيطال الصورة المثلى للدين الحنيف.

ليس هذا غريبًا، بل ربما كان هو الأقرب إلى منطق الأشياء. لكن، يبقى الشيء الغريب حقًّا هو أن تتمّ التضحية بسمعة الدين على مذبح الهوس بالشهرة والحضور من قبل رجال تجاوزوا الثمانين من أعمارهم. ليس غريبًا أن يحاول داعية في الأربعين أو الخمسين أن ينقذ نفسه من درك الخمول والتجاهل وغياب الأضواء بـ (فرقعة إعلامية) على صورة (فتوى!) نشاز، فرقعة تلفت إليه الأنظار. هذا سلوك يمارسه كثيرون منذ فجر التاريخ؛ مهما ادعوا الزهد والورع، بل قد يكون لفت الأنظار بواسطة المبالغة بهما (الزهد والورع)؛ ليكونا لباس شهرة وجاه عند السلاطين وعند بسطاء العوام. أكرر، هذا ليس غريبًا، لكن ما هو مستغرب يتحدّد في أن يعمد شيخ في الثالثة والثمانين، سلخ كل عمره في خمول قاتل، إلى إنقاذ نفسه بفتوى تكفيرية فاضحة؛ كي تضمن له الدخول إلى عالم الموت من بوابة المشاهير لا من بوابة المجاهيل. يفعل هذا بعد أن سلخ عمره البائس لا يعرفه إلا أفراد مجموعته، مجموعة معدودة بحجم

رواد مسجده الصغير، يلقي عليهم دروسه متثاقلًا ومتثائبًا، بل وفي حالة من النعاس الدائم في كثير من الأحيان. حالة الخمول أمَضّته حتى تركته حرضًا، إذ بينما تلاميذُ تلاميذِه ـ كالحكواتي مثلًا ـ أصبحوا نجوم فضائيات يتربعون على شاشاتها ويملؤون عيون ملايينها في اليوم الواحد عدة مرات، يبقى هو (الثمانيني) قابعًا في مسجد الحارة الصغير مع جوقة صغيرة محدودة من المريدين البسطاء، مع بعض التقويين الذين لا يطلبون منه علمًا ولا حكمة، بل مجرد بركة الحضور والدعاء.

إذن، هكذا تخرج الفتوى المتطرفة للفضاء العام كحالة إنقاذ عاجلة، تتمّ ممارستها أحيانًا في الوقت الضائع من قبل أولئك الذين يعانون شبح الضياع في دنيا الخمول؛ لأن مؤهلاتهم النقلية (الحفظ، إذ لا وجود للعلم أصلًا) والصوتية والشكلية لا تمنحهم أكثر من ذلك. مشهد كارثي؛ لرجل يبحث بهوس وجنون عن الشهرة والمكانة ثمانين عامًا، فلا يحصل عليها بعد طول كد، ثم يكتشف فجأة أنه يستطيع الحصول عليها بمجرد: فتوى تكفير. لا شك أنه سيبكي من الندم دمًا إن فاته التنبه لهذا الطريق السهل إلى عالم الشهرة؛ بينما هو قد قضى عمره أحقابًا في مِحنٍ وإحنٍ لم يجنِ منها غير خمول في خمول.

أصبح يحس بها فُرصًا مُضيّعة على تخوم عمر خامل، حالة تصنع معالم هذا المشهد البائس الذي سيجعل تلاميذه وتلاميذهم يفيقون قبل فوات الأوان، ويدركون ـ عن وعي بلعبة الإعلام الجماهيري ـ أن (مفرقعة) تكفيرية في سطرين أو ثلاثة، كفيلة بجعلهم حديث مجتمعاتهم، بل وربما تنداح فقاعة الشهرة الكاذبة لتبلغ وسائل إعلام القارات الخمس (كما فعلت شتائم الحكواتي الطائفية)؛ فيصبح التكفيري نجمًا بكلمتين من رخيص الكلام.

لهذا تجد أن الجيل الثاني والثالث من أبناء التيار التكفيري باتوا يتنافسون في أيهم أجرأ على الجهر(الجهر هو الإضافة فقط، أما اعتقاد تكفير أكثر من 97% من المسلمين فهو عقيدة التيار كله) بتُهم التكفير. أصبح الجهر بالتكفير وسيلة دعاية وإعلان؛ لتسلط الأضواء على الذات لا على الفكرة. لم يعد التكفير مجرد اعتقاد ديني مكتوم، يعاني صاحبه من الحرج الشديد في التكتم عليه، كما كان الحال قبل سنوات.

ما سبق يُمثّل بُعدًا سيكولوجيًا حاضرًا بقوة، بُعدًا لا يمكن تفسير الانبعاث التكفيري إلا من خلال الاستعانة به؛ على الأقل، كبُعد من جملة أبعاد أخرى لا يمكن مقاربة الظاهرة التكفيرية من خلالها. هذا فيما يخصّ (الفتاوى) المتطرفة بكل أنواعها، من حيث كونها، في أحد أبعادها، تُمثل ظاهرة استقطاب واستجداء للشهرة، كحالة من المتاجرة بالدين لمصالح شخصية يعرفها الجميع.

ثمة بُعد سيكولوجي آخر، لا ينفي البُعد الأولى، وإنما يتساوق معه، وهو البُعد السيكولوجي المرتبط بكل الفتاوى المتطرفة التي تتماس مع شأن المرأة من قريب أو بعيد. ولعل هذا يظهر أشدّ ما يظهر في ما يُسمى بـ (فوبيا الاختلاط) أي المرض الذي أفرز من مقولات في غاية التطرف والشذوذ والغرابة، إلى درجة أن أصبحت تلك المقولات، لشدة حرصها على اعتقال المرأة وتقييدها واضطهادها والتلذذ بكل هذا؛ تصلح لأن تكون بنودًا للتعذيب في معتقلات التعذيب، لا مشاريع حياة لكائن إنساني حرّ، إنسان يمتلك الإرادة الكاملة في هذه الحياة.

لا يمكن تفسير ظاهرة (فوبيا الاختلاط) وكل الفتاوى المتطرفة التي تتغيّا اعتقال المرأة وتصفيدها بالأغلال، بأبعاد فكرية خالصة، بل ولا ببعد سيكولوجي واحد. فالمسألة معقدة أكثر مما نتصور، بحيث يختلط فيها الفكري بالسيكولوجي، وهما بدورهما يختلطان بالأبعاد السوسيولوجية التي لا يمكن عزلها عن الأبعاد السياسية والاقتصادية بل والجغرافية التي تُشكل المجال الحيوي للإنسان.

لكن، مع هذا يبقى البُعد السيكولوجي - في نظري - هو الأهم في مقاربة رؤى المتطرفين فيما يخص المرأة. فطبيعة النشأة وظروف التربية تُورث كثيرًا من الاضطرابات السيكولوجية المتعلقة بالمرأة، التي تصل بصاحبها حدّ الإصابة بـ (الفتشية)، إذ يصبح المُصاب متعلقا - بشكل مرضي - ببعض آثار المرأة أو مقتنياتها، كأن يرتبط عنده الهياج الجنسي ببعض ملابس المرأة أو مقتنياتها أكثر مما يرتبط بالمرأة ذاتها. فمثلًا، قد يصبح حذاء المرأة أو صوت إيقاع الحذاء أو ملامح عباءتها، مهيجًا للمصاب بهذا الاضطراب إلى درجة تُفقده توازنه.

بينما لو كانت المرأة أمامه مباشرة وبكامل أنوثتها لم تثر فيه إلا القليل، وربما لم تثر فيه شيئًا. ويُرجع بعض علماء النفس هذا الاضطراب إلى ارتباط غير سوي في مرحلة الطفولة أو بداية المراهقة بشيء ما له علاقة بالمرأة ولو من بعيد. ومن المعروف أن هذا التهيج بما له علاقة بالمرأة، لا يعني زيادة في الفحولة، بل الغالب أن يكون المصاب المتهيج في علاقته بهذا الأشياء، يعاني الضعف في علاقته المباشرة مع المرأة. بل إن بعضهم قد يُهيّجه إحساسه بحضور المرأة معه في فضاء عام واحد، أكثر مما تهيجه زوجته وهو معها في فراش واحد؛ لأن الملامح المثيرة التي رافقت وعيه بالمرأة لا يستحضرها إلا بإيحاءات ذلك الحضور العام.

هذا مرض نفسي معروف (راجع موسوعة الطب النفسي ـ عبد المنعم الحفني ج2ص 339) يستشري في البيئات المنغلقة التي يتنامى فيها الهوس بالمرأة، المرأة الحاضرة في الأذهان بمقدار غيابها عن الأعيان. ولا مشكلة في ذلك لو أنه توقف عند حدود المرض والمريض، فلكل مرض علاجه أو طريقة مُثلى للتأقلم معه. لكن تأتي المشكلة عندما يكون هذا المريض غير واع بحقيقة مرضه، فيتصور نفسه طبيعيًا. وجرّاء ذلك يتصور أن الجميع يعانون من هذا الاضطراب الذي يعاني منه. وهذا يقوده إلى أن يبني على وضعه المريض (أي على الاستثناء المرضي) فرضيات ذهنية يُحاول تعميمها وترسخها عن طريق ربطها بالدين خاصة وبالرؤى الفكرية عامة؛ لأنه لم يدرك بعد أن حالته حالة شاذة، لا تُبنى عليها الأحكام العامة التي يُراد لها أن تتولى تنظيم سلوكيات الآخرين.

إذن، يتضح من خلال إضاءة هذا البُعد السيكولوجي، أن آراء المتطرفين فيما يخصّ المرأة هي ـ في أحد أهم أبعادها ـ نتاج هذا الاضطراب النفسي والعلاقة غير السوية بالمرأة؛ نتيجة ظروف تربوية غير سوية. ولهذا من العبث محاولة إقناعهم بخطأ أفكارهم المتطرفة عن طريق الفكر وحده، بل لا بدّ من توصيتهم قبل ذلك بالعلاج. احتياجهم إلى العلاج هو أشدّ من حاجتهم إلى الحوار الفكري حول المسألة النسوية. الحوار الفكري مرحلة تالية، يفترض أن تتمّ بعد مرحلة الشفاء؛ لأن الحوار لا يمكن أن يتفاعل إيجابيًا إلا مع أناس أسوياء، أناس يمتلكون الحد الأدنى من الاتزان النفسي المعقول الذي يمكنه من رؤية الأشياء على نحو طبيعي، أي كما هي عليه في الواقع.

5 ـ 6 ـ الفتاوى السلفية بين قبول الفوضى ورفض الحرية:

5 ـ 6 ـ 1 ـ الفتوى المؤسساتية ونهاية المتاجرة بالدين

يستطيع أي مراقب للعشوائية التي تلبست الخطاب الديني مؤخرًا، وخاصة بعد الانفتاح الإعلامي الذي منح عشاق الكاميرا فرصة غير مسبوقة للظهور وللتكسب حدَّ الثراء الفاحش، أن يرى الإيجابيات التي انطوى عليها قرار تحديد جهة الفتوى، وتنظيم شؤون الخطاب الديني المحلي، بما في ذلك الجهود الذاتية العشوائية التي ينسبها أصحابها إلى الاحتساب؛ بينما هي تدخل في باب الشغب والعبث ومغازلة مبادئ الإرهاب.

لقد كان القرار ـ بصرف النظر عن إمكانية تنفيذه ـ خطوة طالما انتظرها المعنيون بتأزمات هذا الخطاب، خاصة في هذا السياق الإعلامي الذي فتح فيه المتطرفون عشرات القنوات المتطرفة، تلك القنوات التي تمتهن الفتوى على مدار الساعة، والتي لا بدّ أن تبحث عن كل ما/من يسدّ لها هذا الفراغ الزمني طوال فترات البث، ولا بدّ ـ كحالة إعلامية ـ أن تضع الأولوية للإثارة بالغرائب والغيبيات من جهة، ولإيديولوجيا التحريم من جهة أخرى؛ لتظفر بأكبر قدر من الأتباع المبهورين بغرائب وشواذ الفتاوى، والمأخوذين بتنطّع المُتنطعين.

أي شيء تدخله التجارة، أو تتمحور حوله المكانة الاجتماعية، لا بدّ أن يكون ميدانًا للتنافس، ومجالًا لتحقيق أكبر قدر من المكتسبات. لن تنفع المواعظ في إيقاف مطامع الطامعين في المال والجاه، بل سيتهارشون عليهما؛ ما لم يوجد قانون صارم يقطع عليهم الطريق. أي إن الفتاوى بعد أن حوّلها هؤلاء إلى تجارة رابحة، أصبحت كالتجارة الصريحة بالأموال، لا ينفع معها إلا تنظيمها في قوانين وعقوبات؛ وإلا لتحطم الاقتصاد من أساسه. فالقوانين والأنظمة التي تفرز الحقوق، رغم أنها قيود؛ إلا تدعم الاقتصاد، وتمنحه الأمان اللازم للنمو المطرد. وكذا الحال في الفتوى؛ بعد أن أصبحت رأسَ مالٍ عابر للقارات، رأس مال غير جبان!.

لا يمكن تقييم القرار من خلال قراءته خارج سياق حالتنا الدينية. القرار، من حيث هو قرار سياسي، لا بدّ أن يُقرأ في سياقه المحدود بحدود إحداثيات

المكان الخاص والزمان الخاص؛ لأن السياسة هي ابنة مكانها ولحظتها. ومن هنا، فعلى الذين يرون في هذا التحديد تضييقًا على حرية التعبير، أن يفرقوا بين حرية التعبير وبين حرية ادعاء القدرة على الحديث بلسان الشرع. فلكل أحد أن يقول رأيه؛ كرأي لا يحلل ولا يحرم، ولكن ليس لكل أحد أن يزعم أنه يمتلك القدرة على تحديد مُراد الله في الحلال والحرام.

الفتوى عندما تصدر، لا تصدر كرأي، وإنما يزعم لها صاحبها قوة الإلزام الديني، أي إن الخروج عليها خروج على حدود الله، انتهاك لأقدس المقدسات، فهي بالقرار الملزم أشبه منها بالرأي الخاص. ولأنها كذلك؛ فهي تشريع في الشأن العام، بل هي ـ أحيانًا ـ أمْرٌ صريح بالتنفيذ. وهنا نرى أنها لا بدّ أن تدخل في اشتباك مع مجمل الأنظمة القانونية والاجتماعية ذات الطابع الاتساقي، من حيث هي مرتبطة بمؤسسات تنظيمية مسؤولة، خاصة وأن المتلقي (وجزء من صوابية القرار مرتبط بطبيعة المتلقي) يمتلك رؤية خاصة في تعاطيه مع رسائل الفتوى.

لا بدّ أن يحدث الخلل؛ عندما تكون هناك أنظمة إفتائية عشوائية متضاربة، في مواجهة أنظمة موحّدة على مستوى الوطن الواحد؛ فلا يدري المتلقي ـ حينئذٍ ـ أي النظامين يتبع، بل حتى لو حدّد خياره، فلن يستطيع تحديد أي الآراء الافتائية هي أولى بالاختيار. لا أقصد هنا: (المتلقي) كفرد يستطيع الاختيار، أي كحالة معزولة، وإنما المتلقي كمجتمع كبير يسير وفق نظام قانوني واجتماعي وديني، مجتمع لا بدّ أن تتناسق أنظمته وقوانينه؛ وإلا لأصبح في حيرة بين عِدّة مصادر للقرار، أحدها يقول له: افعل، والآخر يقول له: لا تفعل، وخاصة في المجالات التي لا مكان فيها للخيار؛ لارتباطها بحقوق الآخرين في الاختيار.

إذن، إذا كانت الفتوى تُصرُّ على أن تفعل في المجال العام كغيرها من المؤسسات التشريعية والتنفيذية، وأن تكون لها القوة نفسها، فلا بدّ أن تكون ذات وجود قانوني داخلٍ في الهيكل العام للمؤسسة الكبرى (الوطن). ولا يمكن أن تحظى بهذا الوجود القانوني إلا بتنزلها في الواقع كوجود مؤسساتي، بحيث تشتغل وفق المنطق العام للمؤسسة الكبرى (الوطن).

دائمًا ما يكون منطق المؤسساتية أقرب إلى التعقل من منطق القرار الفردي. القرار الفردي (والفتوى هي في حقيقتها قرار) خاضع لحسابات الفرد، ولنظرته ذات البُعد الواحد، أو المنحازة لبُعد واحد. القرار الفردي يمكن أن يكون مزاجيًا يتبع تحولات المزاج الخاص بصاحبه، كما يمكن أن يكون قرارًا مغامرًا، وربما متهورًا. بينما القرار المؤسساتي هو قرار إجماعي أو شبه إجماعي، ولا يصدر إلا بعد مروره بكثير من حالات الفرز والمساءلة والمراجعة التي تبحث في مآلات القرار وانعكاساته في الداخل والخارج.

الطابع المؤسساتي لأي عمل هو طابع مدني/حضاري، ذو مسؤولية مدنية مشدودة بعمق إلى الواقع، هذا الواقع الذي هو المصدر الأساس للتعقل. وهذا عكس الطابع الفردي الذي له طبيعة بدائية، طبيعة قد تجنح إلى الأحلام، وقد تغوص في عالم الذكريات والخيالات التاريخية التي تبعدها عن عالمها الحقيقي (عالم الواقع).

وبما أن المؤسساتية ذات طابع عقلاني (نسبي بطبيعة الحال)، فعلى كل من يريد الاشتغال في إطار المؤسسة أو في مجال مهامها أن يلتزم بنظامها. ومعنى هذا، أن يتمّ تقييد الانفلات الفردي اللامتعقل بجهة إجماعية متعقلة. وهنا، سيصبح حتى أكبر المتهورين مشدودًا إلى منطق عقلاني ولو بالإكراه؛ لأنه سيعلم أن من ورائه مؤسسة مسؤولة تراقب أداءه وتحاسبه على شطحاته، جهة لديها صلاحية سحب رخصة العمل الإفتائي منه؛ في حال تمرد على مرجعيته في الفتوى. وحينئذٍ، تصبح فتواه بلا قيمة، بل تصبح مجرد رأي خاص مُدان بقوة الإجماع المؤسساتي.

إذن، القرار سيحقق مرحليًا، مهمة عقلنة الفتوى؛ لأن التنظيم هو أحد أوجه التعقل. هذا في المجمل العام. أما من حيث النتائج الإيجابية المتحققة على المدى القريب، فأهمها ـ في تقديري ـ ما يلي:

1 ـ وضع حدّ لعملية تحويل الفتوى إلى تجارة. فإذا ما طُبّق القرار بالحيثيات المرفقة، فلن يجد بائعو الفتاوى على الفضائيات من يشتري بضاعتهم، بل سيجدون المساءلة والعقاب في الانتظار. ولأنهم أولًا وأخيرًا مجرّد:

تجار؛ فسيحسبونها بمنطق الربح والخسارة، وسيجدون أنفسهم إما مُتنازلين عن المال والجاه لحساب المرجعية التي تمنحهم اعتبارهم ومصداقيتهم عند الجماهير، وإما متنازلين عن تزكية المرجيعة لحساب المال والجاه الذي لن يتأتى بسهولة في حال أدانتهم المرجعية بحزم؛ كما تقضي بذلك حيثيات القرار.

2 ـ ستتوقف الآراء الإرهابية أو المتعاطفة مع الإرهاب. لن تسمع بمن يفتي بوجوب هدم المسجد الحرام، ولا من يفتي بتكفير مبيح الاختلاط، ولا بمن يطالب بقتل مُلاك الفضائيات، ولا من يصف أحد علماء المسلمين بأنه فاجر داعر، ولا من يقول: إنه لا وجود لدولة إسلامية إلا دولة طالبان، ولا من يفتي بكفر هذا المفكّر أو ذاك، ولا من يحكم ـ من منطلق طائفي ـ على شريحة كبيرة من مواطنينا بأنهم كفار مشركون خارجون من ملة الإسلام؛ لا يجوز الزواج منهم ولا أكل ذبائحهم، ولن تسمع من يفتي بوجوب الجهاد في بؤر الصراع في هذا البلد أو ذاك..الخ. ستنتهي كل هذه الآراء التكفيرية المتطرفة، أو على الأقل ستختفي من واجهة الإعلام، وسيخنس أولئك الذين كانوا يُروجونها لحشد مزيد من الأتباع الرعاع؛ لأن الخسارة حينئذٍ أكبر من أرباح الإثارة، خاصة وهم «أحرص الناس على حياة»، وعلى الجاه في هذه الحياة!.

3 ـ ستنتهي الفضائح التي شوهت سمعتنا وسمعة ديننا على المستوى الإقليمي والعالمي. كما ستنتهي الفتاوى غير المسؤولة، والتي كانت تحرجنا أمام العالم، وتظهرنا وكأننا مجرد صناع للكراهية وأعداء لحقوق الإنسان. وحتى لو وُجدت فلتات مجنونة من هذا المتهور أو ذاك، فستكون المؤسسة المنطوط بها الإفتاء تحديدًا لهذه الفلتات بالمرصاد، وسيكون موقف المؤسسة منها فرصة لوضعها في خانة الشذوذات، أي إن مثل هذا الفلتات المُدانة لن تلزمنا أمام العالم، لا قانونيًا ولا أدبيًا، بل سيتم تحويلها إلى سلة المهملات، وعلى مرأى من العام أجمع. وفي تقديري أن هذا من أهم إيجابيات قرار تحديد جهة الإفتاء.

4 ـ نصّ القرار على مسألة مهمة، وهي وقف تلك البيانات العشوائية التي

يكتبها أحدهم، ثم يوقع عليها جملة من عشاق الظهور الإعلامي، والذي يقدمون مصلحتهم في الظهور على كل اعتبار آخر. من يقرأ تلك البيانات التي كانت تصدر، وكانت تحظى بحماس المتطرفين، يرَ فيها جميع ألوان التطرف والتهور والبحث عن كل ما يؤسس لتأجيج الصراع في الداخل والخارج؛ وكأنهم لا يستطيعون العيش إلا في لهب الصراع.

إن تلك البيانات التي كانت تخرج مذيّلة بأسماء بعض المنتمين صراحة أو ضمنًا للتيارت الحركية المتطرفة، كانت تتقدّم وكأنها الممتلكة ـ وحدها ـ للحق الدين، والمؤتمنة ـ وحدها ـ على بيانه، وكأن الآخرين (وهم لديها: كل من لم يؤيدهم على بياناتهم) مجرد خونة أو شياطين خرساء. لقد كانت هذه البيانات تخرج بلغة حاسمة جازمة، زاعمة أنها تتحدث بمنطق الرؤية الدينية، أي إنها كانت تطرح نفسها كفتوى إجماعية ملزمة، لا مجرد رأي من جملة الآراء القابلة للأخذ والرد. أي إنها لم تكن حالة تعبير عن الرأي، بل كانت تزعم أنها تنقل للناس حقيقة مراد الله!.

5 ـ أشار القرار إلى تحديد وتنظيم الاحتساب. أي إن تلك المظاهر التي كنا نراها في التجمعات العامة، من قيام بعضهم ـ من تلقاء نفسه ـ بتكوين مجموعة من مريديه، يتجول بها بين الناس، فيأمر وينهى، ويرعب ويرهب، لن يكون لها وجود بعد الآن. لن يكون هناك استخدام للقوة بالاعتماد على الرؤية الذاتية، ولن نجد أنفسنا محرجين في بعض المعارض الدولية المقامة في الداخل بسبب عبث هؤلاء الذين كانوا مصدر شغب وسببًا في تشويه سمعتنا وتصويرنا بأننا لا نزال في أشدّ حالات التطرف والانحطاط.

إن كل هذه النتائج الإيجابية، وغيرها مما هو في سياقها ولا يتسع المجال لعرضه هنا، يجعلنا نرى أن هناك مرحلة جديدة للخطاب الديني المحلي، مرحلة من الانضباط والتعقل، مرحلة من انداياح الروح المدنية، في وقت لم يعد يسمح بعبث العابثين، خاصة عبثهم بأقدس المقدسات لدينا (الدين).

5 ـ 6 ـ 2 ـ المتطرفون السلفيون والبحث عن مساحات الفوضى

إن التطرف وإن كان يبدأ فكرًا مجردًا، إلا أنه جريمة واقعية، بكل ما تمثّله الجريمة من اعتداء على المجتمع في كل مكوناته. وكأي جريمة، يستشري التطرف في مجتمعات الفوضى، بعيدًا عن فضاءات الرصد الاجتماعي/ الخلاقي والقانوني. والمتطرفون بقدر ما يبحثون عن مساحات الفوضى في البيئات التي لا يتحكمون بها بالكامل، بقدر ما يمارسون أشدّ درجات القسر والضبط عندما يتمكنون من فرض رؤاهم ذات المنطق الشمولي.

لهذا، فإن رصد أنشطة المتطرفين، وتحجيم ما يصل منها إلى الخطر الشديد، يعد نوعًا من التصدي للجريمة التي لها طابع الاستمرار والانتشار في حال التغاضي عنها أو التسامح معها. لا يمكن ترك الفوضى مساحة للجريمة على مرأى ومسمع من الناس؛ لأن هذا يمنحها نوعًا من التشريع القانوني والاجتماعي. أي إن اتخاذ مواقف منها على مستوى الأنظمة، يعني إدانتها. وهذا هو الأهم؛ لأن التطرف جريمة قائمة على تشريع نفسها في الواقع. وبالإدانة يتلاشى هذا التشريح أو يزعزع ـ على الأقل ـ وهذا ما يتغيّاه كل نظام يسعى لتجريم إعلام المتطرفين.

قبل سبعة أشهر تقريبًا (نشر المقال في 16/ 9/ 2010م)، نشرت مقالًا بعنوان (طوفان إعلام المتطرفين)، حيث أشرت فيه إلى الكارثة التي تحتاج إلى إعلان: حالة طوارئ. لقد كان واضحًا أن أفكار الخوارج بدأت تتكاثف إعلاميًّا إلى درجة مهولة. وكان السكوت عليها يعني تطبيعها وإدراجها في صلب الخطاب الشرعي الذي يستمد شرعيته من ديننا. وبهذا يتمكن المتطرفون من خداع كثير من الناس.

لم يكن المطروح في (إعلام المتطرفين) مجرد تشدد فقهي. لقد كان لهذا الخطاب رؤية خارجية لها مشروع خاص، مشروع يتعمد إقامة كيانه على أنقاض مجتمعنا الحالي. كانت الرؤى التقليدية المطروحة خارج نطاق الزمان والمكان. ولكنها كانت تناضل بكل الوسائل؛ كي تتسلل إلى العقول، تمهيدًا لاحتلال الزمان والمكان.

كان واضحًا أن هناك مشروعًا كبيرًا لتشريع التطرف. فالتيار الأرفع صوتًا لدينا (التيار الخوارجي) يعتمد على مرجعية سيكولوجية، تتضافر مع مقولات المنظومة التقليدية، لتأسيس واقع خوارجي؛ لا يعي حقيقة انتمائه الخوارجي؛ إلا من حيث هو محض صفاء ونقاء والتزام.

إن التشدد كحالة سيكولوجية، ما قبل معرفية، هي العامل الأهم الذي يؤطر الرؤية الفقهية والعقدية للتقليديين الملتزمين بمنهجها العام. ولا يستطيع أي تقليدي ملتزم بالتقليدية أن يدّعي القدرة على الخروج من هذه الحالة، أو من هذا المرض الذي أصبح هو هوية التديّن لدى التقليدين، إذ يتميزون به عن سائر المسلمين، بل يتميزون به عن بقية المتشددين المنتمين لغير ما تدين به التقليدية من حيث هي مذهب قائم على أساس مصادرة إيمان المسلمين بالتكفير.

التشدد لدى هؤلاء هو أصل الأصول، ولكنه من الأصول المتوارية غير المعلن عنها، وأحيانًا، هو من الأصول المتوارية في اللاوعي، والغائبة حتى عن ملاحظة تلك الذات التي دأبت على أن ترسم وعيها بوحيه، دون أن تعلم أنها تتدين بمرض، أو بما ينتجه هذا المرض من أعراض. المتشددون مرضى بهذا الداء العضال (حالة التشدد)، الذي لا يتحدد إعضاله فيه؛ كمرض قابل للشفاء، بمقدار ما يتحدد في أن المرضى به يدّعون (ويصدقون أنفسهم) أنهم أصحاء ـ أسوياء!.

كنت قد بيّنت في مقال سابق كيف يتمّ التحيز للتحريم وللتشدد في التحريم، كيف يسكت الغلاة التكفيريون عن أي كاتب أو داعية أو مثقف أو كاتب أو برنامج تلفزيوني أو نشاط ميداني/حركي؛ ما دام يقول ما يصب في خانة التشدد ونشر الأحوطيات (اختيارات فقهاء الأحوط). لقد صار من الواضح أن الكاتب أو الداعية أو الواعظ أو الصاخب بالآراء المتشددة، لن يجد من يطالبه بأن يسكت لأنه لم يُعرف بالفقه ولا بالإفتاء. إنك لن تجد ـ مِن داخل المنظومة التقليدية ـ مَن يُطالبه بأن يدع الفتوى لـ (أهلها!). أي إن التشدد؛ كحالة سيكولوجية مرضية، أصبح أصل الأصول ودليل الأدلة، بل

ولباس الورع ومسوح التقوى. وبهذا؛ فمن لم يُصب بهذا الداء، فهو ـ عند التقليديين ـ مَطعون في علمه، وفي أخلاقه، وفي ورعه الذي لا بدّ أن يتطابق مع ورع الخوارج (ورع الخوارج ورع تعبدي خاص؛ يهتم بالتدقيق في التفاصيل والصغائر والتورع عنها؛ بينما يمارس أعظم الكبائر كالقتل والنميمة وشهادة الزور..الخ فالخوارج كفروا وقتلوا الإمام علي ﷺ تقرّبًا إلى الله، وقاتلوا المسلمين بعدما كفروهم، واستباحوا دماءهم وأعراضهم وأموالهم، وفي الوقت نفسه كانوا يتشددون تورعًا في: المُحْرِمِ إذا قتل بعوضة؛ هل يبطل إحرامه أم عليه دم أم يكفر!).

إذن، في سياق هذه السيكولوجية الحرورية، كن متشددًا؛ تكن الأعلم والأتقى والأنقى؛ لأنك بتشددك تكون قد التزمت بـ (دليل!) يستطيع نفي مشروعية كل دليل آخر يوحي بعكس ذلك، أي بالتيسير. فالتيسير عندهم يملكك دليل بطلانه في هويته كتيسير. عندهم، مجرد كون الرأي تيسيرًا؛ يعني أنها عارض الشريعة؛ لأنه عارض تصورهم المرضي للشريعة، أي تصورهم للشريعة أنها مجموعة من المحرمات والإلزمات العسيرة التي على الناس أن يلتزموا أو يُلزموا بأعنفها وأشدها؛ لأن الأعنف والأشد والأعسر، عندهم، هو المطابق لمراد الله.

هذه الحالة السيكولوجة المرضية التي تكوّنت وترسخت وتضخمت؛ بسبب ظروف تاريخية وجغرافية، لم تعد مقصورة على سدنة الخطاب الحروري المتشدد، بل ولا على مريديه الفاعلين في الميدان، بل إنها تسربت إلى وعي شريحة عريضة من الجماهير، بحيث أصبحت هذه الشريحة لا تطمئن إلا إلى الآراء المتشددة التي تتحدى بها ذاتها، وكأن رفع درجة التدين يقتضي ـ بالضرورة ـ الاستسلام لمقولات التحريم والتجريم، أو كأن الدين محض تحريم.

لا شك أن هذه المطابقة بين حالة التدين وبين حشد أكبر قدر من المحرمات والالتزام بها، هي سبب ما تجده لدى جماهير التقليدية من ميل وجداني (وجداني لا معرفي!) إلى تصويب الرأي المتشدد؛ حتى وإن لم يعملوا

به؛ لأن جماهير التقليدية هم من عوام العوام؛ يبهرهم التشدد في التحريم، ويوحي لهم بأن صاحب الفتوى التحريمية لم يتشدد إلا عن مزيد ورع من ناحية، وعن سعة علم من ناحية أخرى، أي إنهم إذ لا يستطيعون سبر مستوى معرفته؛ يجعلون تشدده الظاهر معيارًا لقياس مستوى الأهلية العلمية. وهذا جزء من سيكولوجية الإنسان البدائي الذي يُعجب بالقاسي والعنيف (لأن البدائي يرى أن العنف والقسوة هما المعيار الذي تُقاس به درجة القوة) حتى ولو كان هذا العنف موجهًا إليه؛ كما تبدى هذا واضحًا في إعجاب العرب بالطغاة القساة منذ زمن الحجاج، أو حتى ما قبله (فكثيرة هي السيوف التي كان فيها رهق!)، وإلى زمن عبد الناصر وصدام حسين. ومن حيث طبيعة التلقي السيكولوجية، لا تختلف قسوة وعنف (الأحكام) عن قسوة وعنف (الحُكّام)، فكلاهما ممارسة للطغيان، حيث يتمّ التعامل مع البشر بسادية لا ترحم، ولكن كل منهما يعمل في حدود إمكانيات المتاح.

طبعًا، هذه الجماهير المتماهية من المتشددين، لم يدر بخلدها أن الفقيه المتشدد غالبًا ما يفعل ذلك لا عن علم ولا عن ورع، وإنما عن ضيق أفق معرفي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالمتشدد يفعل ذلك؛ لأنه يخضع خضوعًا غير شعوري لسيكولوجية عُنْفية كامنة في الأعماق. العامي لا يستطيع اكتشاف هذه البواعث (الماوراء معرفية) على التشدد؛ لأنه هو ـ ذاته ـ خاضع للسيكولوجية ذاتها، أي للسيكولوجية التي تجنح إلى العنف وتحترم العنف وتنصاع للأعنف فالأعنف، كما أنه ـ من زاوية أخرى ـ ليس ضيق الأفق فحسب، وإنما مطموس الأفق أيضًا؛ بحيث لا يرى، بل ولا يعلم أن هناك مجال رؤية يمكن أن ترتاده العقول.

هذا عرض لمصدر التأزم السائد في سياق بيئة المتشددين. وهو تأزم لا يدركه المتشددون ولا أتباعهم على مستوى العقل الواعي. ولهذا حار المتشددون مع العصر، منذ أن بدأت التحولات النوعية (اللاتقليدية، اللامستجيبة لفقهيات التقليد) تطال حياة الناس. بل حاروا إزاء هذا التحدي حتى مع أنفسهم ومع مرجعياتهم. انظر الآن إلى حيرتهم في مسألة: فتح باب

الفتوى: كيف ومتى ولمن. إن اغلق هذا الباب (وهذا مستحيل) لا يستطيعون الفعل في الراهن، بينما إيديولوجيتهم تتغيّا السيطرة عليه، وإن تمّ فتحه؛ فسيكون متاحًا لجميع المشتغلين على الخطاب الشرعي، وهم، على مستوى العالم، لا يتوافقون مع التقليدية في التحريم والتجريم. أي أنه إن أغلق فسينتهي وجودهم في الواقع، وإن فُتح ساد فقه التيسير. فهم في كلا الحالتين مرعوبون من شبح الاضمحلال.

لهذا نجد أن المتشددين يريدون فتح باب الفتوى لهم وحدهم وإغلاقه في وجه المختلفين معهم. مرة يقولون (حين يريدون التقليل من شأن مخالفتهم لما عليه معظم المسلمين): لا يهمك كثرة المفتين في ذلك، فالمرجع كتاب الله وسنة نبيه، ومرة يقولون (للرد على من اجتهد وأفتى بخلاف تشددهم): كيف تتجاهل ما عليه أكثر علمائك؟. مرة يقولون: لا يفتي إلا متخصص. وحين يأتي متخصص فيفتي بما يخالفهم، يقولون: ليست العبرة بالتخصص، العبرة بإصابة الحق؛ مع أن دعوى إصابة الحق يدعيها الجميع. بل إن التخصص ذاته لم يستطيعوا تحديده ولا ضبط معياره، هل هو خريج الكليات الشرعية الذي حصل على أعلى الدرجات الأكاديمية فيها؟. وهنا، إن قالوا نعم: يواجههم سؤال محرج جدًا: هل رموزهم الكبيرة المقدسة عندهم حازت على هذه الدرجات؟. يقولون: التخصص هو طول الاشتغال على العلوم الشرعية تعلمًا وتعليمًا؟، وهنا: هل طول الاشتغال بالعلوم الشرعية هو معيار التخصص؟، إذن لماذا يرفضون القرضاوي مثلًا، وهو الذي قضى ثمانين عامًا في تعلم وتعليم العلوم الشرعية، ومارس الإفتاء أكثر من نصف قرن، وألّف أكثر من مئة كتاب في الشريعة، فهو قد حاز أعلى الدرجات في الشريعة، وفي الوقت نفسه قضى أطول الأوقات؟. ماذا يقولون فيه؟. مثلًا، هل يقبلون فتواه بجواز الغناء؟.

طبعًا، بعضهم يصرح برفض القرضاوي جملة وتفصيلًا (وهنا تأتي مقولة: من يرفض من؟) وبعضهم يطرح ـ للخروج من هذه المأزق ـ مقولة: زلة عالم. وهنا يأتي السؤال الأهم، من يحدد أنها زلة، خاصة عندما تصدر عن الأكثر علمًا وعملًا في الفتوى والإفتاء. لذلك، يهربون من كل هذا فيقولون: ليست العبرة بالشهادات العليا في التخصص، ولا بكثرة العلم ولا طول التعلم

والتعليم، وإنما العبرة بتزكية العلماء له. وهنا يأتي نموذج القرضاوي كأكثر العلماء حظوة في المجامع العلمية للعلماء الشرعيين على امتداد العالم كله، ومع هذا يرفضونه، أو ـ على الأقل ـ لا يرون خلافه معتبرًا؛ مع أنهم (يتدروشون) على مَن لم يحظ بمعشار هذا (القبول!)؛ لمجرد أنه حروري ملتزم بـ (منهج الاحتياط بالتحريم). وهنا سيهربون من القول بـ (القبول) الصادر عن العلماء إلى القول بـ (القبول) الصادر عن العامي التقي الذي لا يعرف أكثر مما تعرف (عجائز نيسابور)؛ لأن العبرة بالتقوى لا بالعلم. وهنا يأتي السؤال عن معيارية التقوى كما هو السؤال عن معيارية العلم..الخ الأسئلة التي لا يجاب عنها إلا بمزيد من الهروب؛ لتبقى أسئلة بلا جواب، تكشف عن تهافت المنظومة التقليدية واضطرابها حتى في تلافيف عقول سدنتها المخلصين.

5 ـ 6 ـ 3 ـ المتطرفون والفتوى.. قبول الفوضى ورفض الحرية

يُدرك المتابع لأدبيات التيار المتطرف أن هذا التيار لديه نفور من التنظيم والتقنين، كما أن لديه نفور أشدّ من الحرية وكل ما يتعلق بها من مفردات. التيار المتطرف يهوى الفوضى ويرفض الحرية؛ لأن الفوضى تمنحه فرصة لممارسة عمله اللامشروع، بينما الحرية بما فيها من تنظيم وتقنين دقيق، تضبط سلوكه من جهة صرامة القوانين فيها، وهي (الحرية ذاتها) من جهة أخرى تُعتق الآخرين من نزوعه اللامشروع نحو الهيمنة على فضاءات الاجتماعي.

تذكّر أن تيار المتطرفين هو التيار الذي عارض تقنين الأحكام القضائية، بل وعارض التعليم النظامي زمنًا طويلًا، وعارض تنظيم الحج وتمرد عليه، وتنظيم رؤية الهلال...الخ، وفي الوقت نفسه هو الذي رفض كل مشاريع الحرية وكل سياسات الانفتاح، وجاهر برفض الديمقراطية في كل صورها، بل واعتبرها كفرًا، ولكنه طالب بمنحه كامل الحرية للعمل دون حسيب أو رقيب؛ حتى ولو كان الأمر يتعلق بجمع التبرعات وتحويلها إلى هذا المجهول أو ذاك!.

في العالم المتحضر؛ بمقدار توفر الحرية، تُوجد الأنظمة والقوانين الضابطة. وكلما اتسعت فضاءات الحرية تخلقت مجموعة من الأنظمة التي

تواكبها. لا تعارض بين هذا وذاك، بل على العكس، هناك علاقة عضوية تناسبية بينهما. الغرب اليوم هو العالم الذي يمتلك أوسع فضاءات الحرية بلا استثناء، كما أنه ـ في الوقت نفسه ـ هو الأكثر تنظيمًا وعدلًا وإنسانية، وهو أيضًا، الأشد صرامة في تطبيق كل ما يسنّه من أنظمة وقوانين.

هناك اضطراب داخل العقل المتطرف، إن جاز تسميته عقلًا. المتطرفون لا يعرفون حتى كيف يُحاججون عن مطالبهم وأطماعهم. يطالبون بالشيء وضده بلا مبرر عقلاني. مرة يحتجون بالعقل، ومرة يرفضون الاحتجاج به، ومرة يشدونك إلى بعض صور النظام، ولكنهم يرفضون هذا النظام جملة وتفصيلًا. هم يريدون اللعب على ما هو مُمكن ومتاح؛ دون الاضطرار لتقديم تضحيات أو تنازلات، ولكن عقولهم تقصر بهم عن ذلك بمراحل، بمراحل لا يرونها ولا يستطيعون رؤيتها بحال. العقل المتطرف عقل حروري تمّ تفريغه من العقل!. وليس من المصادفة أن الحرورية (من بين جميع الفرق) لم تنتج خطابًا عقلانيًا ولا شبه عقلاني في يوم الأيام، بل هي عبر تاريخها الطويل (منذ النهروان وإلى اليوم) لا تحمل إلا نفسية العنف التي تواجه بها المخالفين.

من أجل أن نستبصر هذه الحيرة الحرورية، نعود إلى موضوع الفتوى الذي عرضنا لجانب منه في المقال السابق، ورأينا إلى أية درجة هم مضطربون حتى في أشدّ مجالاتهم تخصصًا (الفتوى). إنك مهما حاولت البحث عن مواصفات (المُؤهّل) للفتوى لديهم فلن تجد إلا معيار واحدًا، هو: معيار التشدد، الذي هو معيار نفسي حروري. لن تجد معيارًا موضوعيًا يمكن أن تحاكمهم إليه إلا معيارًا واحدًا، وهو: أن المؤهل هو ـ فقط ـ من يزكونه، وهم لا يزكون إلا الحروري المتطرف، أي لا يزكون إلا من توافق معهم توافقًا تامًا، ليس في النظر إلى التراث الشرعي فحسب، وإنما ـ أيضًا ـ في النظر إلى الحياة والأحياء والأشياء (عالم الجماد)؟!.

وكي نرى معالم هذه الحيرة الحرورية بصورة أوضح؛ لنتذكر أن التيار المتطرف لم يَشْكُ من فوضى الفتوى؛ عندما كانت هذه (الفوضى) تصب في خانة: التشدد. لم يطرح هذا التيار الحروري مسألة تقنين الفتوى وتنظيمها وجعلها محصورة في مؤسسات مسؤولة من قبل أن تبدأ الساحة تتفلت من

يديه، بل كان طرحه آنذاك على الضدّ من ذلك صراحة، إذ كان يُصرّح أن أية خطوة لتنظيم الفتوى في مؤسسات تعتمد الفتوى بالإجماع، إنما هي خطوة تمثّل حجرًا على (العلماء!) وكتمانًا للعلم الذي حرّم الله على حامليه كتمانه، وأخذ عليهم الميثاق ليُبَيِّنّه للناس. هذا التيار الذي كان يقول هذا، نجده اليوم يشكو (الفوضى) في الفتوى؛ لمجرد أن (حرية التعبير) أفسدت عليه المشروع السياسي أو شبه السياسي الذي كان آخذًا في التشكّل، أقصد ذلك المشروع الذي كان يهدف إلى تطويع الجماهير؛ لتكون غوغائيتهم سلطة في يد سدنة الخطاب.

التحريم سلطة، والإيغال في التحريم، والوصول به إلى تفاصيل التفاصيل، وجعل ذلك مفترق طرق بين الجنة والنار، هو أسهل طريق لترويع، ومن ثمَّ تطويع أولئك البائسين الذي يبحثون عن طوق نجاة لا بأنفسهم، وإنما عن طريق الآخرين.

من البديهي أن الآراء التي تعتمد التسامح لا تؤسس لهيمنة؛ لأن فروض الإسلام الأساسية ومحرماته الأزلية المعروفة بالتواتر العملي، يعرفها الجميع، ومن ثمَّ، لا يحتاج المتحرر من التشدد إلى الارتباط الوجداني والمعرفي بالأشخاص، بل يرتبط بالإسلام مباشرة، ولا حاجة له بالأشخاص إلا في حالات استثنائية عابرة، لا تصنع سيطرة ولا تُؤسس لتقديس. أما الخاضعون لخطاب التشدد، خطاب التحريم والتجريم، الذي يحكم لهم في كل صغيرة وكبيرة، فلا بدّ ـ حتمًا ـ أن يرتبطوا بالأشخاص، ولا بدّ أن يقدموا لهم فروض الطاعة ومراسم الخنوع؛ لأنهم أصبحوا (الواسطة) بينهم وبين الله كما يتوهمون.

أي مهتم بمجال الإيديولوجيات، يعرف أن البحث عن سلطة أو هيمنة من خلال إيديولوجيا التحريم ليس شيئًا طارئًا في الواقع، فضلًا عن أن يكون تصوّرًا مفترضًا من قِبلي اتهم به الخوارج لدينا، بل هو صريح منطق الخوارج منذ البداية، بل لقد كانت الكلمة الأولى التي أعلنت عن خروجهم كلمة صريحة في أن إشكاليتهم الدينية هي: إشكالية حُكْم، إشكالية سلطة، إشكالية أنهم كأقلية لها فقهها الخاص المتشدد، تريد فرض هذا التشدد على كل الناس.

إذن، رغم تنوع وتعدد تمظهرات (إشكالية التشدد الحروري) في بعض الفروع العبادية، إلا أنها، كإشكالية وعي، متمحورة أساسًا حول مسألة: الحكم (الهيمنة).

إن كلمة الخوارج الأولى كانت تقول: «لا حكم إلا لله»؛ رغم أن بداياتهم كانت من حيث هم مجرد قُرّاء وعُبّاد لا علاقة لهم بالحكم. لكن من الواضح هنا، وخاصة بعد رفع هذا الشعار، أن (الحكم) ـ بشتى صوره ـ هو الهاجس الأول، بل وهو الهاجس الأخير للخوارج.

إن الخوارج هنا لا ينفون الحكم عن الناس، ويجردونه لله؛ إلا ليثبتوه لأنفسهم كوكلاء مفوضين من الله. هم يعرفون أن النصوص الإلهية لا تحكم مباشرة، بل هي تحكم عبر الفهم الإنساني لها، ومن بعد، عبر التطبيق الإنساني النسبي لها. ولهذا فإن مقصود الخوارج في هذه العبارة (لا حكم إلا لله) هو إبعاد الآخرين عن ممارسة أية سيطرة/حكم، فلا يسيطر ولا يهيمن إلا الله. وبما أن حكم الله ليس مباشرًا وإنما عبر وحيه (نصوصه) التي يفهمها البشر بعقولهم ويطبقونها في حدود قدراتهم، فبزعمهم أن لا أحد يُعبّر عنها إلا هم، وهم ـ وحدهم ـ العالمون بها والمؤتمنون على تنفيذها. أما الآخرون فهم ما بين جاهل بها أو خائن لها. وهكذا تتحول كلمة الخوارج الأولى من (لا حكم إلا لله)؛ ليصبح مضمونها الوحيد: (لا حكم إلا لنا لا حكم إلا لفهمنا). وهنا يفرضون هيمنتهم باسم الله؛ لأنهم كما يدّعون هم المرجعية الوحيدة في تفصيل الأحكام.

إذن، الخوارج لدينا لا يمثلون أكثر من عودة لإيديولوجيا حروراء؛ كما كانت في القرن الهجري الأول. البواعث هي البواعث والأهداف هي الأهداف والأدوات هي الأدوات والطبيعة السيكولوجية هي ذاتها. وليس ثمة فارق إلا أن كثيرًا من حرورية اليوم لا يمتلكون بعض شجاعة حرورية الأمس. الأغلبية الساحقة من حرورية اليوم، حَذِرُون إلى درجة الجبن بل الذعر والهلع، لا من القتل الذي هرب منه قعدة الخوارج في القديم، بل حتى من مجرد تأخر ترقية مأمولة في السلك الوظيفي. وهم في مقابل هذا الهلع، طمعون جشعون إلى درجة الانغماس في كل ما هو متاح من متاع الحياة الدنيا، ويتم ذلك سرًّا في أغلب الأحوال.

لقد مارس كثير من خوارجنا (التّقية) في المسائل الكبرى التي تعتمدها المنظومة التقليدية، تلك المسائل التي تستلزم التصريح بالتكفير، بينما هم يحاولون ممارسة الحرب الخفية ومقاربة صور الهيمنة على مستوى المسائل الصغرى التي تمهد لمشروعية معتبرة عند الجماهير، بعد أن أصبح الحرث في المسائل الكبرى يقودهم حتمًا إلى التصريح بتكفير مجتمعهم ومواطنيهم ودولهم، فضلًا عن بقية المسلمين.

يجب الانتباه إلى (فخ خطير) تُحاول الحرورية السلفية إيقاع الجماهير المتدينة فيه، وذلك بالإيحاء غير المباشر أنهم الأتقياء الأنقياء، في مقابل المتسامحين/المتساهلين. يُمكنك أن تلاحظ أن الحروري ـ في جداله عن فتاويه المتطرفة ـ دائمًا ما يقول للطرف الآخر ـ واعظًا ـ وبأبوية وفوقية: اتق الله، أسأل الله لك الهداية وأن يردك إلى الحق...الخ وكأنه هو من يمتلك الحق ويتميّز بالتقوى. وهنا يتضح مستوى الخطورة في الخطاب المتشدد، فالعامي الساذج الذي لا يدرك أبعاد هذه الخدعة الخطابية (وما أكثر العوام المخدوعين) يقع في هذا الفخ، إذ يتبادر إلى وعيه أن من يقول: اتق الله فهو الأتقى، وأن من يدعو غيره كي يرى الحق ويتبعه، أنه ـ هو ـ قد رأى الخير واتبعه. فالحروري يُقدم نفسه في ميدان الجدال العلمي كواعظ ناصح، يتخلل جداله بالوعظ في مسائل جدلية؛ ليسرق من الناس عقولهم بدغدغة عواطفهم. وهذا خطر جدًّا، خاصة في مجتمع يحكم على الجدل بوجدانه، إذ يتصور المجتمع الطيب أن (الناصح) على حق، وأن (المنصوح) قد زاغ عن الحق؛ فيميل إلى أن الحروري على صواب!؛ لمجرد أنه يتراءى في ثياب الناصحين.

إن هذه الخدعة التي تمارسها الحروية اليوم كثيرًا، وخاصة في مجتمعنا، ليست آلية جديدة لديها، بل هي من أوائل آلياتها الضاربة في القدم إلى عهد الرسالة. لو تأملت مسيرة الخوارج منذ بدأت وإلى اليوم، ستجد نفس العبارات ونفس الروح ونفس الرؤية في الاستدلال. الخارجي الأول الذي اعترض على الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ قال له ـ كما في روايات ـ: «يا رسول الله اتق الله واعدل» وقال: «إني لأرى قسمة ما أريد بها وجه الله» لاحظ أن الخارجي يتقدّم بنفسه في مواجهة النبي، وكأنه الأعلم من النبي بتقوى الله،

والأحرص على الالتزام بها منه، بل ويسعى لممارسة هيمنة معنوية ومادية؛ وكأنه العارف بالعدل أكثر من رسول العدل. ومرة أخرى، يتبدى الخارجي وكأنه الوصي على الضمائر، حتى على ضمير النبي، فيتهم قسمة النبي أنها متحيزة، وأن لها غايات دنيوية، وأنها ليست لوجه الله. وهنا نرى كيف أن الخارجي يريد أن يعطي انطباعًا عامًّا أنه الأحرص على الدين والأشدّ ورعًا من جميع مخالفيه، حتى ولو كان المخالف له هو نبيه الذي يتلقى عنه شرع الله. ولهذا استطاع هذا الخارجي بعد فترة أن يمرّر خداعه على كثير من المغفلين؛ فيتقدّم بنفسه زمن الإمام: علي ـ كرّم الله وجهه ـ وكأنه وأتباعه المؤمنين الأتقياء الأوصياء على دين الله، مقابل الإمام علي وأتباعه الذين كفرهم هذا الخارجي وأتباعه بوصفهم: متساهلين مقصرين. وهذا يعني أن تمرير خطاب الخوارج قد يحتاج لوقت طويل، قد يبدأ بوصاية حرورية ظاهرها بريء (اتق الله) ـ عندما قالها الخارجي للنبي ـ لكنها تنتهي باستحلال دماء الأتقياء، كما فعل الخارجي، عندما هوى بالسيف على رأس الإمام علي عليه السلام معتقدًا أنه يتقرب بهذا إلى الله. ولك أن تتأمل كيف تحوّلت كلمة (اتق الله) التي قالها الخارجي لرسول الله في عام8هـ إلى (سيف مسموم) يفلق به هامة ابن عمه: الإمام: علي عام40هـ. أي إن كلمات الخوارج التي ظاهرها بريء، بل ظاهرها التقوى والورع، قد تحتاج إلى أكثر من ثلاثة عقود؛ لتتحول إلى إيديولوجيا تكفيرية تستبيح الأموال والأعراض والدماء.

5 ـ 7 ـ الإسلاموية المعاصرة.. براغماتية الرؤية والفعل

تنتمي الإسلاميوية المعاصرة، في بُعدها العقائدي، إلى التقليدية الاتباعية (السلفية)، تلك التقليدية الأثرية التي تحكمها شبكة من الثوابت القطعية والمسلمات اليقينية التي تشدها إلى وقائع ومقولات وتصورات لا تقبل ـ نظريًا ـ الجدل فيها، ولا الخلاف حولها. فالتشديد على الثابت مقابل المتغير، والمطلق مقابل النسبي، والقطعي مقابل الظني، هو ما يُشَكّل (هوية) المنظومة التقليدية الأثرية التي أنتجت ـ وتنتج ـ الحركات الإسلاموية المتشددة ذات النفس التكفيري المتشرعن بقوة رسوخ تلك الثوابت الموهومة في وعي التقليديين.

الإسلاموية المعاصرة، بكل تنويعاتها وأطيافها، هي التجلي الواقعي المعاصر للرؤية التقليدية التي تمتد في التاريخ إلى بدايات القرن الثاني الهجري. فـ (هوية) هذه من (هوية) تلك!. ولا تستطيع الإسلامية المعاصرة، خاصة في تمظهراتها العنفية ذات البُعد التكفيري، أن تتشرعن في الواقع إلا بالاتكاء على مقولات التقليدية التي تشرعنت في الوعي العام، لا بقوة منطقها، فلا منطق لديها، وإنما بطول أمدها، وبالاعتياد الجماهيري عليها، وبتفردها ـ لأسباب شتى، ليست الأسباب المعرفية من بينها ـ بالساحة الدينية/ الثقافة، إلى درجة الهيمنة المطلقة على الوعي العام.

تعتز التقليدية، ومن ورائها الإسلاموية المعاصرة، بأصولها ذات الطابع الثبوتي. وهذه الأصول، هي مشاريع مفاصلة بين كفر وإيمان؛ بقدر ما هي ثابتة ويقينية، بل وبقدر ما يُفترض فيها الوضوح افتراضًا، وأنها من المعلوم ضرورة لا اختيارًا. إنها تلك الأصول المفترضة، الأصول التي أفرزها المذهب، أو التيار، أو الطائفة، أو حتى الحزب السياسي، وجعلها من (أصول الإسلام) التي لا يقبل الخلاف فيها إلا على أساس التمييز بين مؤمن وكافر. أي إنها أصول لم يتمّ وضعها لأنها يجب أن تكون كذلك وفق سياق المنطق الديني/ المذهبي، وإنما تمّ وضعها لتكون أداة نفي الـ (الآخر)؛ بعد دمغه بتهمة الكفر البواح الذي يرمي به في دائرة أعدى الأعداء.

كل هذا طبيعي، وهو معروف لكل متأمل في التاريخ العقائدي للمذاهب والفرق والطوائف الدينية. وهو بقدر ما هو طبيعي في سياق عمليتي: التدين والتديين، هو ـ في الوقت نفسه ـ طبيعي على مستوى الحضور السوسيولوجي العام. لكن، ما ليس بطبيعي، وما ليس بواقعي، هو أن تكون تلك الأصول الثابتة، واليقينيات القطعية، عرضة للانتهاك الدائم، والصريح في كثير من الأحيان، من قِبل مُدّعي الحفاظ عليها، أي من قبل سدنة الطائفة أو المذهب أو التيار..الخ.

ليس من الطبيعي أن يتمّ تعاطي العقائدي مع أصوله ويقينياته بأسلوب براغماتي (نفعي) في غاية الابتذال والافتضاح، في الوقت الذي يُشدّد فيه، إلى درجة المفاصلة بين الكفر والإيمان، على أن أصوله ويقينياته ـ التي يدّعي أنها

متعالية على ضروريات الزمان والمكان ـ لا علاقة لها بالمردود النفعي، وأنها تتنزل في الواقع لوجه الله.

وإذا كانت هذه النزعة البراغماتية تظهر أشدّ ما تظهر؛ عندما تتحول منظومة الأصول والقطعيات إلى إيديولوجيا صريحة تتمظهر في حضور مؤسساتي ذي عوائد نفعية مباشرة، فإنها قد تظهر في تلك الصراعات الطائفية والمذهبية التي تُباشر عملية الانتفاع المباشر من المخزون الجماهيري، مخزون المشاعر، ومخزون المادة القابلة للتوظيف في تحويل مجريات الصراع.

إن الأصول والقطعيات التي كفّرت بها كلُّ فرقة أو طائفة الفرقَ أو الطوائفَ الأخرى، يُمكن تنزيلها على ذات الفرقة أو الطائفة التي صنعت الأصل الذي يجري التكفير على أساسه. ومع احتمالية التطبيق من داخل الفرقة الواحدة على بعض المتمردين نسبيًا من أبنائها، إلا أننا نلاحظ أنها تتنزل في الواقع بواسطة عقلية الصراع المشدودة إلى أبعاد نفعية خالصة، أبعاد مرتبطة بمصلحة الفرقة أو المذهب أو الطائفة، أو حتى بالمصلحة المباشرة لبعض القائمين عليها.

عندما نتفحص تاريخ الصراع العقائدي، نجد أنه صراع مشدود إلى الواقع، مشدود إلى مستويات متباينة من التجاذبات ذات النفس النفعي الخالص. صحيح أن هذا النفس النفعي قد يخفى أحيانًا تحت صخب الادعاءات العقائدية العريضة، لكنه سرعان ما يتكشف، بل ويفتضح؛ بمجرد وضعه تحت مناهج التحليل التي تمتلك الحياد النسبي تجاه متعاليات العقائد وفرضيات الإيديولوجيا.

إن أي قارئ محايد، لأية منظومة عقائدية منغلقة على ذاتها، لا بدّ أن يلاحظ أن أصولها ويقينياتها تحضر في الواقع بوظائف نفعية صريحة، تستلزم الأدلجة، مما يجعلها عرضة لبعض التحولات التي يتمّ تبريرها بتحولات الرؤية العامة، أو حتى بمبررات الاضطرار!. الرؤية المتعالية ذاتها، تتحول بصورة تدريجية، وعبر فضاءات الذهنية العامة التي تحكم المنظومة، إلى رؤية نفعية، رؤية تنضح بنفعيتها حتى قبل أن تتجسد فعلًا في الواقع. وهذا طبيعي؛ لأنها هي المقدمة الافتراضية للفعل الذي يجري تبريره، أو الفعل الذي يجري استحضاره؛ ليكون تجارة رابحة لهذا الطرف العقائدي أو ذاك.

أدرك وأتفهم أنه يصعب التصريح هنا بكل ما يجب أن يقال في هذا المجال، وأن التنظير في حدود المستوى التعميمي هو الممكن في هذا السياق. لكن، هناك من الأمثلة ما هو موضوع جدل دائم من قبل الجميع، وهي صورة واضحة لتناقضات التقليدية حتى في أشدّ خصائصها متانة وصلابة؛ كما تدّعي. فالغلو ـ مثلًا ـ وما يتفرع عنه وعليه من أحكام، هو من الأصول التي تجري المفاصلة عليها. التصدي للغلو، من ناحية التنظير المبدئي، هو من أجمل ما تطرحه التقليدية الأثرية في دعاياتها أو دعاواها. لكن، عندما تتأمل كيفية تعاطي التقليدية مع هذا الأصل، تجد أن هذا الأصل مُوجّه للآخر (الآخر من خارج التقليدية الأثرية) فقط، بحيث يجري نفيه وإقصاؤه بواسطة تضخيم هذا الأصل في الوعي التقليدي العام. بينما الذات لا تحاسب على أي غلو، بل يتمّ تشريع غلو (الأنا) بوصفه من مظاهر التبجيل والتعظيم والاحترام!.

الأصل الثابت المتعالي على كل متغيرات الزمان والمكان، يجب أن يكون حَكَمًا على سلوك الجميع؛ أو لا يكون. لكن، حضور الأبعاد النفعية في التفكير والسلوك، يستلزم براغماتية الرؤية والفعل عند الإنسان. وبقدر ما يتمّ الترويج لعدالة المبدأ أو الأصل، يجري توظيفه بعيدًا عن فرضيات العدالة. إنه يصبح مجرد أداة لقمع وتشويه وتكفير الآخر.

لا يخفى على أحد أنه يوجد داخل التقليدية الأثرية (السلفية) التي تتزعم محاربة الغلو، من يدعي أن مَن يُعادي رموزه، أو يكره شيوخه، فهو بالضرورة معادٍ وكاره للإسلام ذاته، أي إنه (كافر). وهكذا تمّ وضع بعض الأشخاص مقام الإسلام ذاته (طبعًا بمبررات شتى) دون أن يكون الاتهام بالغلو الكفري حاضرًا هنا، بل يتمّ قلب هذا السلوك؛ ليكون من دلائل الإيمان والإخلاص للفرقة المعصومة!. بينما لو كان من أصدر هذا الحكم ذاته من الطرف الآخر؛ لتمّ وضعه في خانة: مُقدسي البشر، الذين سيقودهم غلوهم إلى عبادتهم (الكفر)، ومن ثم إلى النار.

في إحدى المسائل التاريخية (مسألة خلق القرآن) التي كفّرت بها التقليديةُ الأثريةُ كثيرًا من الناس، بل كثيرًا من العلماء، حتى داخل دائرة السنة، تمّ التمييز في تنزيل حكم الكفر بين حاكم وبين آخر من بقية المحكومين. الخليفة

(وكان عالمًا، وعارفًا بأبعاد مقولته، فلا عذر بجهل) وهو الذي يتبنّى المسألة التي يجري التكفير عليها، ويمتحن الناس بها، يتمّ إعفاؤه من حكم التكفير، بينما يتمّ إنزال الحكم (الحكم بالكفر) على بقية المساكين/المحكومين، بل حتى على من تورّع عن الجدل، واختار التوقف في مسألة ميتافيزيقية لا يوجد فيها نص صريح.

إن التقليدية لم تميز بين (حاكم) و(محكوم) في تنزيل حكم الكفر، لجهل منها بأبعاد سلوكها، ولالتباس المقولات عليها، وإنما لأن المبدأ النفعي يفرض عليها ذلك. فتشددها في المسألة إلى درجة تكفير هذا أو ذاك من عَرَض الناس، يمنحها زخمًا جماهيريًا واسعًا، إنه يظهرها بمظهر الذائد المحامي عن حمى الدين، بينما تنزيل الحكم ذاته على من يمتلك السلطة، السلطة الواسعة الممتدة من حدود الصين إلى ضفاف الأطلسي، سيجعلها أثرًا بعد عين!. وهكذا تظهر البراغماتية النفعية (بل والانتهازية) في أشدّ صورها وضوحًا وافتضاحًا وكشفًا لملابسات تقرير الأصول وتحديد الثوابت والقطعيات، سواء في حدود الرؤية، أو في حدود الفعل.

وكما في هذه المسألة والمسالة قبلها، تفتضح الإسلاموية المعاصرة (التجلّي المعاصر للتقليدية) في مسألة (الموالاة) التي يتمّ تطبيقها بنفس براغماتي واضح على الواقع الراهن، وعلى وقائع التاريخ أيضًا. فالتقليدية الأثرية (السلفية) لا تكفر حركة (حماس) مثلًا، مع أن حماس هي أقوى الحلفاء في المنطقة لمذهب تراه السلفية التقليدية الأثرية كفرًا بواحًا. أيضًا، تحالفات الحركات الجهادية الأفغانية مع أميركا في فترة ما، لم تجعلها السلفية التقليدية من نواقض الإيمان؛ لأن تلك الحركات كانت إحدى دعائم المشروع التقليدي. وفي التاريخ نجد أن الخليفة (هارون الرشيد) الذي كان يحكم من الصين إلى ضفاف الأطلسي، وتحالف مع شارلمان النصراني ضد مسلمي الأندلس (فهو ليس مجرد حلف مع غير مسلم، بل حلف مع غير مسلم ضد المسلم) لم يجرِ تكفيره؛ لأن تكفيره سيجر سلسلة من التداعيات العقائدية، وسيعيد تفسير التاريخ بما ينقض مقولات التقليدية من جذورها. ولو أن أحدًا اليوم قام ببعض ما قام به ذلك الخليفة؛ لتمّ وضعه من قِبل التقليدية الأثرية في خانة: أكفر الكفار!.

إن كل هذه التناقضات تستدعي منا أن نكون واعين تمام الوعي بالأبعاد النفعية للأطروحات التقليدية، وخاصة في قراءتنا لأصولها العقائدية التي تمارس من خلالها نفي الآخر بأية صورة من صور النفي. كل الحركات المتأسلمة اليوم، وكل التقليديات التي تقف خلفها، تمارس توظيف الأصول والثوابت تبعًا لمقتضى العائد النفعي، دون أدنى تجرد لمنطق تلك الأصول والثوابت. بل إنها اليوم أصبحت تصنع الرؤى الكلية وفق ما يتوافق مع سياقها النفعي الخاص. وتبقى المشكلة أن الأغبياء وحدهم هم من لا يزال يتصور أن الأصول والثوابت هي التي تحرك سلوكيات التقليديين وما يتبعهم من حركات وجماعات وأحزاب. إن تلك الأصول حاضرة في الخطاب التقليدي، لا لتكون هي الحاكمة بالأصالة على الرؤية والفعل، وإنما تستحضر قسرًا ليتم استغلالها أسوأ استغلال، ولتمتهن غاية الامتهان.

5 ـ 8 ـ الإسلاموية.. قراءة في الحضور الإيجابي!

كثيرًا ما يعتب علينا إخواننا التقليديون، أو الإسلامويون الذين يُمثّلون التمظهر الحركي النّشط للتقليدية الأثرية الاتباعية في الواقع؛ لأننا لا نقرأ حراكهم في هذا الواقع إلا بوصفه حراكًا سلبيًا خالص السلبية، مجردًا من كل أثر إيجابي، ومعزولًا عن كل مردود يُمكن أن يخفف من تصورنا السلبي الذي كثيرًا ما نستعرضه، ونصف من خلاله كارثية حضورهم في الواقع. إنهم يعتبون علينا من منطلق أن أشدّ الأشياء سلبية في الواقع، لا بدّ لها من مستوى إيجابي لا يجوز إغفاله، خاصة عندما تتوالى المقاربات النقدية على مدى زمني طويل، وتتوسع في فحص الظاهرة من جوانب وزوايا ومستويات متعددة، جوانب وزوايا ومستويات لا بدّ أن يكون لبعضها خاصية تنحو بها ـ ولو قليلًا ـ إلى سياقات الفعل الإيجابي الذي يستحق ـ ولو شيئًا ـ من الالتفات.

لا وجود لشيء خالص في إيجابيته، كما لا وجود لشيء خالص في سلبيته. ومن خلال هذه القاعدة المتفق عليها بداهة؛ يرى إخواننا التقليديون، وربما يؤيدهم غيرهم من أولئك المعنيين بمعاينة الظاهرة الأصولية المعاصرة، أن استعراض التقليدية/الإسلاموية المعاصرة/الأصولية بتلك الصورة التي

تُشَيْطنها، ليس من العدالة/ الموضوعية العلمية في شيء، وأن مثل هذه العرض (اللامحايد!) يطعن في مصداقية الخطاب الناقد، بل قد يجرده من (هويته النقدية)، ويُحوّله من فاعل (ثقافي ناقد)، إلى مجرد (خصم حاقد)، خصم يهدف إلى تدمير الظاهرة بكل ما فيها، أكثر مما يهدف إلى فهمها، ووضعها في سياقها الطبيعي الذي يحمي الآخرين منها ومن آثارها؛ بقدر ما يحميها ويحفظ لها وجودها؛ بوصفها إحدى تجليات الاجتماعي التي يجب أن يكفل لها حقها في الوجود.

ربما كان عَتَبُ ـ أو غضب! ـ إخواننا التقليديين مُبررًا؛ لأننا نشرنا عشرات المقالات في تعرية مقولات التقليدية وسلوكيات التقليديين، وأسهبنا (قدر ما تسمح به الحريات المتاحة) في فضح المكونات الأساسية لتيار التقليدية الاتباعية الأثرية، وسلطنا الأضواء الكاشفة على كثير من الظواهر السلبية التي تَنْتُج عن تنامي حضور الخطاب التقليدي في الواقع، في الوقت الذي لم نُشر فيه ـ ولو إشارة عابرة كما يقولون ـ إلى أي جانب إيجابي لهؤلاء الذين يحضرون بفاعلية عالية (بصرف النظر عن تقييم هذه الفعالية إيجابًا أو سلبًا) في الواقع، ويؤثرون في مجريات الأحداث، ويتحكمون ـ إلى درجة الهيمنة التامة ـ بوعي شريحة عريضة من الجماهير.

إن هذا الموضوع، وتحديدًا في مثل هذا السياق المقارن ذي الطابع الجدلي، شائكٌ وإشكاليّ ومُعقد؛ لارتباطه بأبعاد متنوعة في ارتباطاتها، ومتفاوتة في سياقاتها. إنه موضوع نظري؛ بقدر ما هو واقعي، ولا تدري هنا، هل تناقش المبادئ الأساسية المرتبطة بالقيم والمقاصد الكلية، أم تُسائل النظرية، أم تقوم بعملية جرد حسابي لما حدث على أرض الواقع، أم تركز اهتمامك على تلك التوترات والتحرزات والتجاوزات التي تُرافق تنزيل النظرية في الواقع، فضلًا عن مساءلة الإشكاليات التي ترافق عملية تعديل النظرية على ضوء استحقاقات الواقع المتغير. فهذه كلها أسئلة مفتوحة، وهي في الوقت نفسه أسئلة مشروعة، كما أنها أسئلة مُلّحة؛ بقدر إلحاح وإصرار الحراك الأصولي على الفعل في واقع متعولم يتأبّى عليه باستمرار.

إنه موضوع أكبر من مقال، بل وأكبر من كتاب. ولأنه كذلك، فسأعمد إلى إضاءة بعض النقاط الأساسية بأسلوب مختزل؛ رغم الحيف الذي سيقع على الفكرة الأساس؛ جرّاء هذا الاختزال التي يستهدف المستوى الجماهيري في فكرة هي ـ في مصدرها الإشكالي ـ جماهيرية الأبعاد.

إذن، ولأجل التقريب والتوضيح، يمكن إضاءة الموضوع من خلال النقاط الاختزالية التالية:

1 ـ ليس صحيحًا أننا لم نُشِر قط إلى أي منحى إيجابي في الظاهرة الإسلاموية المعاصرة ذات الملامح التقليدية الخالصة. صحيح أن الإشارات كانت قليلة وخافتة ومُدرجة في سياق السلب، لكنها لم تكن معدومة بحال. فحتى الزمن الغفوي الذي يُمثّل أعلى درجة وصل إليها فوران التقليدية، وأشد صورها اشتباكًا مع الواقع، كنا قد أشرنا صراحة إلى أنه (الزمن الغفوي)، ورغم كل سلبياته الواضحة، بل ورغم كل ما أنتجه من كوارث في مستويي: العقل والواقع، حرّك الراكد، واستحضر وَجهًا تأويليًا للإسلام، واستفز القراءات الأخرى المغايرة، بل والمضادة، أقصد: تلك القراءات التي استطاعت أن تتماس مع الجماهيري، لا بذات طرحها الذي كان نخبويًا في مجمله، وإنما بحكم اشتباكها مع الإسلاموية/التقليدية كخطاب جماهيري واسع الانتشار، خطاب قادر على وضع مقولات خصومه في مجال الاهتمام الجماهيري؛ ولو كان تسويقًا غير مقصود يتمّ تمريره لى طبق من هجاء. بل وبفضل هذا الزمن الغفوي أصبح التاريخ والتراث شريكين أساسيين (بصرف النظر عن تقييمنا لمستوى الشراكة وطبيعتها وجدواها) في تلك الجدلية الإحيائية التي تحاول الخروج بنا من نفق التخلّف والانحطاط الذي نقبع فيه منذ قرون. ما يعني أن الأطروحة الإحيائية لم تعد أحادية البُعد، ولا أحادية المصدر، بل أصبحت رؤية متعددة الأبعاد.

2 ـ من ناحية البُعد الزمني، نجد أن الفترة التي قاربنا في الظاهرة الإسلاموية كانت تحديدًا: فترة اصطدامها الدامي مع مجتمعاتها، أي إننا كنا نمارس قراءتها في أسوأ فتراتها: (العقد الأول من القرن الحادي والعشرين)، فترة

نضوج ثمارها المُدمّرة من جهة، وفترة استبانة عجزها عن تحقيق وعودها الكبرى من جهة أخرى. ولهذا، كان من الطبيعي أن نستحضر الإسلاموية في أسوأ صورها الواقعية، أي أن نستحضرها كما تحضر هي في الواقع فعلاً، وليس كما تتمنى هي أن تكون صورتها في عالم الأذهان.

إن السلفية التقليدية أو الإسلاموية الحركية المعاصرة، عندما تتبنى خطاب التكفير، وتشرعنه من خلال أصول التقليدية الاتباعية الأثرية، وفي الوقت نفسه تُوافقها التقليدية على ذات المنطق الديني/العقائدي الذي تقوم عليه هذه الشرعنة (حتى وإن اختلفت معها براغماتيًّا في ظروف التطبيق)، وعندما ينتج عن هذا التكفير، والقتل، والتفجير، وإرادة الهيمنة، تلك الإرادة الدكتاتورية/الاستبدادية التي يُراد لها أن تُحاصر الحريات بشتى أنواعها.. الخ تلك الممارسات السلبية، فلن يتمّ استحضارها من الجهة الأخرى، الجهة الإيجابية، أي من جهة أنها تدعو إلى إقامة الصلاة، أو تحض على أداء الزكاة، أو توصي ببر الوالدين وبصلة الأرحام، أو تنهى عن الربا والمسكرات والمخدرات..الخ.

بل قد يحدث ما هو أسوأ من ذلك، إذ قد تتمّ قراءة الإيجابي فيها بوصفه تمهيدًا مقصودًا لصناعة قاعدة جماهيرية يتكئ عليها الفاعل السلبي في ممارسة سلبياته؛ خاصة عندما يكون التكفير والتضليل والتبديع والنبذ والإقصاء والحجر على الحريات وملاحقة كل حركات الإبداع، وإدانة كل أشكال الفنون، هو الصوت الأعلى الذي يطغى على جميع الأصوات داخل الخطاب.

لا شك أننا لو قرأنا الإسلاموية إبان حضورها الدعائي / الدعوي، قبل أن تتنزل في الواقع، وقبل أن تنتقل من عالم القول إلى عالم الفعل، وقبل أن يقودها إحساسها بالقوة - الناتجة عن الزخم الجماهيري الكبير - إلى محاولة فرض رؤيتها على الناس بالقوة؛ لرأينا فيها (في مقولاتها وشعارتها المعلنة) كثيرًا من الإيجابيات، بل وربما كثيرًا من الآمال.

لقد كانت الشعارات الإسلاموية جميلة، والمقولات عامة، بحيث لا تدخل في التفاصيل التي (تتدخّل) في ضبط دقائق السلوك، ولا تُصرّح بمبدأ

الإلزام القسري ذي الطابع الاستبدادي المكروه. ولهذا انخدع بها كثيرون آنذاك، وتصوروا ـ واهمين (تحت ضغط جمال ومثالية الشعارات) ـ أنها هي طوق النجاة الوحيد!.

3 ـ على المستوى الفردي؛ لا شك أن في الوسط التقليدي عمومًا، والإسلاموي خصوصًا، كثيرًا من الأخيار، بل والتقاة الأبرار. هناك أفراد في غاية النبل، وفي قمة التسامح، وفي أسمى صور الورع، أفراد لا هدف لهم إلا تحقيق الخير العام على المستوى المجتمعي، وتحقيق كمال الورع وبراءة الذمة على المستوى الشخصي. لكن، هؤلاء، ورغم وجودهم، ورغم كونهم ـ أحيانًا ـ عناصر غير مجهولة ولا هامشية، لا يمثّلون حقيقة التيار التقليدي/الإسلاموي/الأصولي في خطه العام، أي لا يُمثّلون الصورة في خطوطها الأساسية، فهؤلاء ليسوا هم الذين يحركون مجريات الأحداث داخل التيار، ولا هم الذي يؤثرون في سلوكيات الأتباع، ولا هم الذين سيقودون الصراع؛ فيما لو حدث صراع من أي نوع بين التقليدية/الأصولية ومناوئيها. هؤلاء الأخيار، هم الاستثناء الجميل في عالم مشحون بمقولات التكفير والتضليل والتبديع، هؤلاء هم الطمأنينة الخافتة في عالم صاخب بالرعب، عالم ملتهب إلى حدّ الجنون بأحلام السيطرة والهيمنة، عالم مهووس بإخضاع المجتمع لرؤيته الخاصة المنغلقة بأقصى درجات الانغلاق.

4 ـ إضافة إلى ما سبق، يلاحظ على التيار الإسلاموي/التقليدي أنه أكثر نضالية من غيره (بصرف النظر عن المردود الإيجابي لهذه النضالية) وأن كثيرًا من كوادره العاملة في الميدان لديها استعداد استثنائي للتضحية بالمال والوقت، وربما بالذات أيضًا. ومن الواضح أن هذا الاستعداد الاستثنائي هو ما مكّنه من قيادة وتوجيه الأعمال التطوعية أو شبه التطوعية ذات العلاقة المباشرة بالجماهير، وهو ما دعم ـ في الوقت نفسه ـ مشاريعه المعلنة وغير المعلنة، دون تكاليف توازي حجم النتائج الكبيرة (النتائج الكبيرة من حيث القدرة على الحشد والتجييش) التي تحققت وتتحقق للمشروع الأصولي منذ أربعين عامًا.

هذا واقع لا يجوز تجاهله؛ فضلًا عن محاولة إنكاره أو الالتفاف عليه. وبصرف النظر عن مصدر هذا الاستعداد، وكونه نتاج تنمية الوعد الطوباوي للأتباع في عالم الغيب، وبصرف النظر عن كون القيادات والزعامات الرمزية هي التي تجني ثمار هذا الجهد المبذول (الثمار المادية والمعنوية)، بينما تبقى التضحيات من نصيب الكوادر العاملة من الأتباع وأتباع الأتباع، فإن النتيجة واحدة، وهي أن هذا التيار هو الأكثر فاعلية في مجال العمل التطوعي وشبه التطوعي، ومن ثَمَّ، فهو الأقرب إلى قلوب (لا عقول!) الجماهير، والأحرى أن يحظى بمصداقية تستمد شواهدها من الواقع، مصداقية لا تتوفر لبقية التيارات الأخرى التي لا تزال تستجدي الحضور من خلال الغياب!.

5 ـ إن وجود بعض الصادقين الأخيار في هذا التيار، ووجود بعض القيم الخيرة التي يدعم هذا التيار وجودها، ووجود النَّفس التطوعي..الخ تلك الإيجابيات، لا يعني أن هذا التيار يحضر في الواقع بوصفه الخيار الإيجابي؛ كبديل عن تراجع كثير من التيارات. بل إن هذه الإيجابيات ذاتها استخدمت، ولا تزال تستخدم، من أجل تمرير الإيديولوجيا المتطرفة، أو على الأقل، من أجل تمرير كثير من الأفكار المنغلقة التي تمثّل عناصر سلبية في مكونات هذا الخطاب التقليدي الأصولي الذي دائمًا ما تقوده قدماه إلى الوراء طويلًا، وليس إلى الأمام!.

إن مشكلة الجماهير الأساسية التي تفكر بواسطة عواطفها، بعيدًا عن اعتماد أية منهجية، أنها تجعل بعض العناصر الإيجابية التي يتوفر عليها هذا التيار دليلًا يقينيًا على صوابية بقية العناصر الأخرى فيه؛ حتى ولو لم تكن العناصر السلبية ذات علاقة حتمية بعناصر الإيجاب. فمثلًا، نجاح التيار في العمل التطوعي، أو في نهوضه بمهام التوعية الأخلاقية، أمر لا علاقة له بصوابية رؤيته لقضية فلسطين، أو رؤيته لأزمة العراق، أو رؤيته لما ينبغي أن تكون عله العلاقات الدولية مثلًا. كما أن نجاحه في انتشال كثير من الشاب من عالم الجريمة والمخدرات والتفاهات، أمر لا علاقة له بصوابية موقفه من المناهج وتطويرها، ولا بتحديد الموقف من الابتعاث، كما لا علاقة لكل هذا بصوابية الرؤية لما ينبغي أن يكون عليه الاقتصاد، فضلًا عن أن يكون له علاقة بطبيعة ومستقبل العلاقة مع الآخر.

6 ـ لا شك أن الحضور الفاعل للتيار الإسلاموي في الساحة، وبنشاطه الإيديولوجي الكبير، أسهم في زيادة الوعي القيمي على نطاق واسع. وهذا بدوره قلّل، إلى حدّ كبير، من تلك التجاوزات / السلبيات التي يصعب على الأنظمة رصدها. فكثير من السلبيات التي كانت تحتاج لأجهزة ومؤسسات؛ كي تحاصرها أو تحد منها، استطاع الوعي القيمي أن يؤدي هذا الدور بأفضل مما تستطيعه تلك الأجهزة وتلك المؤسسات. أي إن الضمير الجماهيري، وبعد أن كان يعاني من بلادة موروثة تجاه بعض القيم، أصبح أكثر حساسية تجاهها؛ بفضل هذا الحضور الإيجابي للتيار الإسلاموي، أقصد الإيجابي؛ كما يُرى من زاوية الإيجاب.

لكن، يبقى أن هذا الطرح القيمي الذي نهض به التيار الإسلاموي، وكاد من خلاله أن يقوم بدور إيجابي استثنائي، قد شابته كثير من التشوهات التي وصلت به ـ في كثير من الأحيان ـ إلى أن يكون عدمه أفضل من وجوده. وبهذا يتحول الحضور الإيجابي إلى حضور سلبي؛ نتيجة الخلل في فهم القيم أو نتيجة الخلل في توظيفها. وهذا ما لا يتنبه له كثير من المعنيين بهذا المجال.

إن هذه التشوهات لم تعد خافية اليوم، بل يسهل تحديدها. فمن جهة، نجد أن الطرح القيمي ليس طرحًا قيميًا في غايته، أي لم يكن هذا الطرح القيمي الأخلاقي من قبل القيادات العليا في التنظيمات الإسلاموية (بينما الكوادر والأتباع والمتأثرون عرض بالخطاب يستجيبون لإملاءات القيم بكل يقين وإخلاص) يتغيّا القيم ذاتها، وإنما كان يتوسلها؛ لتصل به إلى مرحلة القدرة على التصرف التام في الضمير العام.

من جهة ثانية، كانت القيم الكبرى تغيب؛ بقدر ما تحضر القيم الصغرى كبديل في المكان والمكانة. أي إن الأولوية لم تكن تُمنح لتلك القيمة ذات العائد القيمي الأعلى، وإنما كانت الأولوية تُمنح لتلك القيمة التي هي أنفع للتيار الإيديولوجي، بصرف النظر عن موقعها الاعتباري داخل تراتبية القيم في أصل رسالة الإسلام.

ومن جهة ثالثة، تتحطم كثير من الدعاوى القيمية في الخطاب الإسلاموي

على صخرة التطبيق العملي، وخاصة من قِبل الرموز أو الممثلين الفعليين للتيار في الواقع العملي. ولعل هذا يظهر ـ أشدّ ما يظهر ـ في سياق الصراع مع الآخرين؛ إذ في هذا السياق يظهر (الكذب) مثلًا، بوصفه فضيلة ومهارة وإبداعًا في تضليل وتشويه الآخرين، كما يظهر (العدوان) بوصفه بسالة في مواجهة أعداء الدين، وصلابة في الثبات على اليقين. وبهذا يتحوّل اللاأخلاقي إلى أخلاقي، كما يتحوّل الأخلاقي إلى لاأخلاقي؛ لأن المقياس لم يعد أخلاقيًا خالصًا، وإنما أصبح نفعيًا مرتبطًا بمدى ما يمكن أن يقدمه الـ (الفرد) المُتأسلم لـ (جماعة) الإسلامويين/المتأسلمين.

7 ـ من إيجابيات حضور الإسلاموية في الساحة، نجاحها النسبي في تحجيم الرؤى الخرافية؛ نتيجة انشدادها (النسبي أيضًا) إلى الواقع. فالإسلاموية مشدودة إلى الواقع، لا لأنها تؤمن بضرورة إدراجه كعنصر رئيس من عناصر تكوين الرؤية بالاشتراك مع النص، وإنما لأنها من خلال ارتباطها بالمباشر واليومي، أدركت أن استشراءها في الواقع لا يمكن أن يتمّ إلا من خلال هذا الواقع ذاته. وبما أن قوانين الواقع لا تستجيب للخرافة، فقد كان من الضروري أن ينتج الخطاب الطامح للاستيلاء على الواقع رؤى واقعية، أي رؤى ذات ملامح عقلانية، خاصة من جهة تعاطيها مع الشأن المدني الخالص.

طبعًا، كلّما ابتعدت الإسلاموية عن الرؤى التقليدية المستمدة من التقليدية الأثرية الاتباعية، وكلما زاد اقترابها من الواقع، بما في ذلك انخراطها في اللعبة السياسية المدنية؛ كلما كانت أبعد عن الرؤى الخرافية، وأقرب إلى مسارات العقل العملي. فالجماعات الأصولية التي دخلت اللعبة الانتخابية مثلًا، وخاصة التي دخلت اللعبة منذ زمن طويل، وعانت من إلجاءات واضطرارات الصراع السياسي، لن يصل بها الأمر أن تؤمن بخرافة: أن (مفرقعات حماس)، أو (الشعارات الفارغة التي يطلقها الحزب الإيراني في لبنان) أو (بنادق الزرقاوي ورفاقه في العراق) أو (هذيان ابن لادن والظواهري على قناة الجزيرة) يمكن أن تهزم طائرة حربية حديثة واحدة، فضلًا عن جيوش حديثة مدعومة بآلاف الطائرات وآلاف الصواريخ العابرة للقارات...الخ.

لكن، لا بدّ من التأكيد على أن كل هذا، لا يعني أن التقليدية الاتباعية الأثرية التي تشكل الهوية العميقة للحراك الأصولي، بريئة من ظلمات الوعي الخرافي، بل على العكس من كل ذلك، نجد أن هذه التقليدية، ورغم كونها تدعي نظريًا أنها تحارب الخرافة والخرافيين، إلا أنها لا تعي حقيقة أن وجودها ذاته هو وجود خرافي (غير معقول)، لا تعي أن وجودها وجودٌ مفارق، لا ارتباط له بأي من قوانين الواقع، أي إنه وجود في الاتجاه السالب أصلًا. كما أن هذه التقليدية التي ترفض الخرافة نظريًا، وتُحاول دعم هذا الرفض بالمعقول التقليدي، تقوم بشرعنة الخرافة، بل وتدعمها بالنص/ النصوص؛ لتحظى بأعلى درجات الشرعنة الممكنة في أوساط التقليديين.

إذن، هكذا يكون الرفض التقليدي للخرافة، وخاصة الخرافة لدى الآخر، ليس أكثر من تمهيد خادع لاستجلاب خرافات أخرى، خرافات تخدم منظومة التقليد خاصة، وذلك بتفريغ العقول من كل عناصر المعقول، وملئها بعناصر اللامعقول.

إن غياب ملامح الرؤية العقلانية عن الأطروحات الرائجة في خطاب التيارات الإسلاموية المعاصرة، أمر واضح جدًا، إلى درجة أن أصبح هذا الغياب من السمات العامة التي تسم هذا الخطاب. إن هذا الغياب يظهر بشكل علني وحاد، في الأحداث السياسية ذات الطابع الصراعي، حيث تنبعث الرؤى الخرافية على صورة انتظار المعجزات وخوارق العادات، مع تجاهل تام لكل معطيات الواقع الذي يجري عليه الصراع.

من الطبيعي أن هذه المعجزات المأمولة، التي ينتظرها التقليدي في اللحظات الحرجة، لم تأتِ من فراغ، وإنما تمّت شرعنتها بمعجزات / خرافات الماضي. فلولا اليقين التقليدي بمعجزات / خرافات الماضي، ولولا بثّه لها في سياق عملية تنصيص يسترهب بها عقول وقلوب البسطاء؛ لم يكن الوعي الأصولي الحركي ذو الفاعلية الجماهيرية ليستسيغ الوعود الخرافية التي ستقلب له موازين القوى بتعطيلها لقوانين الطبيعة الأزلية، ومن ثم، ستمنحه (النصر الإلهي)؛ من أجل سواد عينيه الحالمتين بقدر ما فيهما غباء.. أو ذكاء!.

بعد كل هذا، ألم يعد واضحًا أن إيجابيات الحضور الإسلاموي متداخلة مع سلبياته، إلى درجة يصعب فيها الحكم على أيٍّ من عناصره بحكم نهائي؟!. إن مستوى التواشج بين هذه وتلك، تجعل كل الأحكام نسبية، وقابلة للتفاوض الفكري، ومن ثم جديرة بمزيد من الاهتمام. ومع أهمية كل هذا، يبقى أن أخطر ما في الموضوع من أوله إلى آخره، هو أن يتحول الإيجابي ـ بكل ما فيه من إيجابية ـ إلى أن يكون رصيدًا داعمًا لرؤى التطرف، ونصيرًا غير مباشر لمشاريع الإرهاب.

5 ـ 9 ـ الإسلام والإسلاموية.. رحلة الاختطاف

هي أربعون عامًا من التجريب الإسلاموي، وهي الأربعون عامًا من الفشل الذريع الذي يصل حدّ التدمير الذاتي. الإسلاموية قضت عمرها الافتراضي بين التجريب والتخريب. والإسلام ـ إنسانًا وفكرة ـ هو الضحية الأولى لها، ولكل ما يحدث من عبث سلفي أصولي باسم الإسلام. الإسلام لم يعد إسلام المسلمين، (المسلمين البسطاء الذين اختطف الإسلام منهم طواعية)، وإنما هو إسلام جماعة المختطفين الإسلامويين، الذين كبلوا الإسلام بالرؤى المزيفة؛ استعدادًا لرحلة الاختطاف.

بجناية هؤلاء؛ لم يعد الإسلام كما هو في النصوص الأولى، إسلام تسامح وقوة واجتراح حلول، وإنما أصبح إسلام تطرف وضعف وصناعة إشكال، مرهونًا بتاريخ طويل من الانحطاط الشمولي، الذي لا يمثّل الإرهاب إلا نتيجته الأولى، وأعراض المرض ـ لا المرض ـ التي تنبئ عن حقيقة الداء العضال. بدل أن يكون الإسلام هو الحل، أصبح الإسلام ـ على أيديهم ـ هو مصدر الإشكال. لا بدّ أن نتداوى من معاناتنا بالإسلام. وهذه الإسلاموية تريد من ـ وإن لم تقصد صراحة ـ أن نتداوى من الإسلام.

كم من الوعود الطوباوية التي وعدت بها (الغفوة) غير المباركة، فتكشفت (الوعود) عن (وعيد) أصولي ملتهب العداء. حتى الأحلام باتت غير جديرة بالبقاء؛ ما دام الذي ينسج فصولها هو الأصولي المتطرف؛ أحادي البُعد، الذي لا يقدم الإسلام إلا بوصفه تدميرًا وتفجيرًا. وعود النهضة على يد

الإسلاموية بـ (الإسلام هو الحل) بات وعيد، ورضينا من الغنيمة منه بالإياب؛ فأصبحنا نتوسل الإسلاموية ألا تجعل من (الإسلام هو المشكلة) كما تفعل الآن. ولكن، لا أمل في أن ينصت لنا أحد في سياق هذا الجنون الأصولي المتفجر في كل مكان.

حينما يجعلك الإسلاموي تتعثر بالإسلام في كل خطوة لك إلى الأمام؛ فإنه لا يتقدّم إليك بالإسلام كحل، وإنما بالإسلام كإشكال، بالإسلام كعقبات. لقد ازدادت وتيرة هذا التوظيف الإرهابي للإسلام، إلى درجة أصبحت المشاكل تتفجر في كل مكان رفعة فيه رايات الإسلاموية، بل في مكان أصبح للإسلاموية فيه حراك، ولو كان ذلك في قلب العالم الحر. هذا ما أقنع الغرب والشرق أن الإسلام أصبح اليوم مشكلة، فضلًا عن الذين يرونه تهديدًا، لا يمكن التنبؤ بمستوى الخطورة فيه.

المشكلة أن الإسلام ـ على يد هؤلاء الإسلامويين ـ لا يدخل في صراع مع العالم، على أساس التنافس النهضوي البنّاء، وإنما يدخل في صراع غير متجانس، بوصف الإسلام ـ كما أراده المتأسلمون ـ تطرفًا، وتعصبًا، وتفجيرًا، وبوصف الآخر، حضارة، وسلامًا، وشرعية قانون دولي. جدلية الإسلاموية مع واقعهم الإسلامي من جهة، ومع الآخر: غير الإسلامي من جهة أخرى، لا تنبع من كونهم منافسين في المضمار الحضاري، وإنما بوصفهم النقيض الضدي لكل ما هو حضاري، بل لكل ما هو حياة.

ليست المسألة هنا حدثًا عابرًا، أي ليست أزمة الإسلاموية مرهونة بظرف ما، أو بفصيل إسلاموي، له ظرفه الخاص، وإنما هي أزمة الإسلاموية منذ استوت على سوقها، وأينما وجدت. وهذا يعني أن الإشكالية تكمن في طبيعة الرؤية الإسلاموية ذاتها، وليست في هذا الظرف أو ذاك؛ لأن تباين الظروف، وتحولات الأزمنة، تفترض نجاحًا هنا وفشلًا هناك، بينما نرى الإسلاموية أصبحت أزمة في كل شيء، وفي كل ظرف، حتى في علاقتها مع ذاتها.

وهذا كل شيء، وأن يجري كل هذا باسم الإسلام شيء آخر؛ لأنه ليس دينًا خاصًا بالأصولية المتطرفة، وإنما هو دين مليار وثلث مليار مسلم. بل لا

تُمثّل الأصولية المتطرفة جزءًا من واحد بالمئة منه. ولكنها ـ للأسف هي التي تتحدث باسمه دائمًا، وهي الأكثر إثارة للإعلام العالمي. ومن ثم، فهي الصوت المسموع عن الإسلام. والعالم معذور في ذلك، فلا يمكنه أن يكلف نفسه البحث في الزوايا عن إسلام صامت خافت متوارٍ عن الأنظار، بل لا بدّ أن يستجيب ـ واقعيًا ومنطقيًا ـ لهذا الإعلام الإسلاموي عن الإسلام.

هنا، ليست القضية قضية كثرة وقِلّة، فآلة إعلامية من عشرات الإعلاميين تحرك وجدان وسلوك عشرات الملايين. عشرة من السفاحين المحترفين، يستطيعون أن يحولوا مدينة من عشرة ملايين إنسان مسالم إلى مدينة رعب. ودائمًا الجريمة تعلن عن نفسها؛ لأنها تشكل استفزازًا للآلة الإعلامية من جهة، وللهلع العام من جهة أخرى. وعندما يجتمع هذا وذاك، يصبح هؤلاء السفاحون العشرة هوية المدينة، ولا تعرف المدينة ـ بعد ذلك ـ إلا بمدينة السفاحين.

قد يقول كثير من المسلمين: وما ذنبنا نحن في هذا الاختطاف الإسلاموي الذي ينتج كل هذا؟. لا شك أن الصمت هنا، هو بحد ذاته تأييد للإسلاموية في اختطافها للإسلام. لا يوجد تنديد حقيقي شعبوي بما تمارسه الأصوليات المتطرفة من احتراب باسم الإسلام. ففي مقاله ما قبل الماضي في (الشرق الأوسط) يثير الكاتب الأميركي: توماس فريدمان، إشكالية الإدانة للإرهاب في العالم الإسلامي، ويرى أنها كانت خافتة إلى حدّ كبير. وهذا هو ـ للأسف ـ الواقع فعلًا. فلا زالت المنابر التي تتحدث باسم الإسلام، تقف ـ في أحسن أحوالها ـ صامتة عن إدانة تفصيلية حاسمة للإرهاب، خاصة عندما تكون الظاهرة الإرهابية تضرب في نطاق الآخر. وما شذّ عن هذا العموم، فهو ما يؤكده، ولا ينفيه.

لم تبدأ إشكاليات الإسلاموية ـ بوصفها عنفًا وتدميرًا ـ مع أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، فقد كانت بوادرها ظاهرة منذ الصعود الأصولي في السبعينيات من القرن الميلادي المنصرم. صحيح أنها أصبحت ظاهرة ـ كإشكال عالمي ـ بعد الثورة الخمينية، واغتيال السادات، إلى أن وصلت أعلى درجات الظهور في أيلول/ سبتمبر. لكن، الظهور شيء، والحضور

شيء آخر. ولا يمكن غض الطرف عن الممارسات السلطوية داخل الجامعات المصرية، إبان السبعينيات، وظهورها على نحو أقل حدة، أو أقل إعلامية في كثير من جامعات العالم العربي.

منذ أن بدأت الإسلاموية تأخذ طريقها إلى الشأن العام، بدأ الإسلام يتراءى كإشكال. وكان من الطبيعي لتسلسل الأحداث، وجدلية الأفكار معها، أن تؤدي إلى الصدام المباشر مع الآخر. بل كان من الطبيعي ـ في ضوء طبيعة التفكير الأصولي ـ أن يصبح الإسلام متهمًا في كل مكان. فليست أزمة الإسلاموية الراهنة، مرهونة بما فعل هذا الطرف أو ذاك، وإنما هي أزمة عقلية بنيوية، تنبع من طبيعة التشكل المعرفي الذاتي للأصوليات.

لو لم تقع أحداث أيلول/سبتمبر ولندن ومدريد، لكان من المؤكد أن صدامًا ما، وبنفس الدرجة، سيحدث، وإن لم يكن من الممكن التنبؤ بطبيعته على وجه التفصيل. لقد وصل الإسلام ـ عبر الإسلاموية ـ إلى مرحلة الانتحار. ولا شيء ـ عبر الإسلاموية ـ يمكن أن يقدمه الإسلام لبنيه أولًا، وللعالم ثانيًا، إلا إذا كان التدمير بحدّ ذاته هدفًا استراتيجيًا، ينبع من رؤية عدمية تكفر بالتقدّم الإنساني، بل وبالإنسان ذاته.

من نافل القول، إننا ـ هنا ـ نتحدث عن الإسلام في تمظهره الأصولي، الإسلام كما تقدّمه الأصوليات المتطرفة، وليس حديثنا عن مطلق الإسلام. إننا نؤكد في كل مرة على هذا الأمر الواضح، فنفسر المفسر، ونؤكد المؤكد؛ كيلا يأتي قعدة الخوارج، فيزايدوا علينا في ديننا الذي نقدم له أفضل مما يقدمون. ولهذا، فكل نقد نمارسه هنا، فإنما يتوجه إلى الإسلاموية بوصفها تمظهرًا يصدر عن تفسير أصولي خاص للإسلام. وطبيعي أن يغضب المتطرفون من نقد كهذا الذي نمارسه الآن، لا لأنه نقد يمس ما يعتقدونه صلب عقائد الإسلام؛ وإنما لأنه ـ وهو الأخطر عليهم؛ لا على الإسلام ـ يفك الارتباط بين الإسلاموية المتأسلمة والإسلام، ويجعلها عارية أمام تطرفها؛ دونما حصانة من مقدس الإسلام.

ليس صحيحًا أن التفرقة واضحة بين الإسلام والإسلاموية المتطرفة، وأن

اللبس معدوم. وإن وجدت، فهي خافتة، لا تكاد تقرأ. نعم، قد تكون الحكومات الإسلامية ـ بحسّها الأمني ـ وعت هذه التفرقة، وأدركت كارثية الخطاب الإسلاموي. لكن، لا زالت الجماهير مخدوعة ـ بل ومخدّرة ـ بصخب خطاب الإسلاموية، وكثيرًا ما تصورته ـ بعد أن صور لها ـ المعبّر عن وعد بالخلاص.

يغضب كثير من المسلمين اليوم، مما يرونه هجومًا إعلاميًا في الغرب على الإسلام، وتعمد إساءة إليه، ويحاولون تفسير ظاهرة: (الإسلام فوبيا) بمحض العداء التاريخي، وإن كانوا يرونها ـ قبل التفسير وبعده ـ ظاهرة مفتعلة!، صدرت من جرّاء تصورات مسبقة عن الإسلام. لكن، لا يتساءلون ـ حقيقية، لا تظاهرًا ـ ماذا تفعل الإسلاموية على امتداد العالم أجمع، وليس في إطار المجتمعات الإسلامية فحسب، وأية صورة ترسمها عن الإسلام.

من جهة المسلمين، هناك تسامح ـ جلي وخفي ـ مع الجريمة الإسلاموية، وغضب عارم من أولئك الذين يصورون الجريمة، ويبحثون عن مصدر الإلهام في هذه الرواية كلها. لم يتقدّم المسلمون إلى الآن، بخطوات جريئة، في سبيل إنهاء هذا الاختطاف. الإدانات الكلامية ـ وحدها ـ لا تكفي، وعمل الحكومات لا يغني؛ لأن الاعتداءات الإسلاموية على الآخر، لم تأت من قبل الحكومات، وإنما من قبل مؤسسات أو شبه مؤسسات اجتماعية، صادرة عن فكر متطرف، يعرفه الجميع.

واضح الآن، أن العالم لا يريد منا مجرد إدانات رسمية للإرهاب، وإنما يريد منا إثبات البراءة من الإرهاب؛ بواسطة إحداث تغيرات حقيقية في الخطاب الإسلامي من جهة، وفي الموقف من الإسلاموية من جهة أخرى. لم يحدث أن اجتمعت المجامع الفقهية، فأصدرت إدانة واضحة للحركات الإسلاموية بأسمائها وأسماء قادتها ومفكّريها، وكشفت علانية وبوضوح خداعها للجماهير في توظيف الإسلام في خطاب العنف الإرهابي.

من المؤسف جدًا أن المجامع الفقهية لم تفعل أكثر من إدانة عامة

للإرهاب. وهذا ليس هو المطلوب، فالكل يدين الإرهاب من حيث هو إرهاب. وبإمكان أعتى الإرهابيين (كابن لادن والظواهري مثلًا) أن يدينوا الإرهاب. لكن، أين هو الإرهاب؟. حتى تفجيرات لندن ومدريد ـ فضلًا عن نيويورك ـ تعدها الأصوليات المتطرفة لدينا جهادًا في سبيل الله، بينما يعدها العالم أجمع أبشع صور الإرهاب.

ما يتكشف بين الحين والآخر من محاولات الإسلاموية القيام بعمل إرهابي في بعض العواصم العالمية، لا يحظى بما يوازي الجريمة من إدانة وتجريم صريح. نعم، هناك استنكار على استحياء، من قبل بعض المؤسسات التي تعنى بالدعوة إلى الإسلام. ولكن، ليس هناك تجريم توصيفي صارم، يدين زعماء التطرف ومفكّريه بأسمائهم، بحيث يدرجون ـ كمجرمين ومنحرفين ـ في الأطروحات التي تتناول الشأن الإسلامي، كالموسوعة الميسرة مثلًا!.

الآن، الإرهاب يضرب في كل مكان. فمن لندن إلى المسجد الأحمر بباكستان، مرورًا بالمغرب ولبنان وغزة والصومال. الإسلامويون لا يفجرون في الآخر فقط، وإنما يفجرون الإسلام من داخله وعلى أرضه. في المسجد الأحمر بباكستان، يعلنون الحرب ضد الحكومة الباكستانية، والمتعاطفون خارج المسجد يدعون إلى الجهاد. جهاد من ضد من؟!. مجموعة من النساء المتعاطفات المتلفعات بالسواد وبالجهل وبالتطرف!، يقلن: الحكومة تحاربنا لأننا نريد تطبيق الشريعة!.

هكذا أصبح الإسلام مشكلة؛ أينما وجدت الإسلاموية متحدثة باسمه، بل وأصبح مصدر اضطراب وتأزم لكل مكان تستطيع فيه الأصوليات أن تكفن مريديها بالسواد!. الأصولي يفهم بالمقلوب، أو لا يستطيع أن يفهم أصلًا. الحكومة الباكستانية لم تحاصر المسجد؛ لأن من فيه يريدون تطبيق الشريعة، كما تدعي تلك المتطرفة، وإنما لأن من فيه يحملون السلاح، ويعلنون العصيان المسلح. وشرعية الدول نابعة من شرعية احتكار السلاح. وفرق ما بين هذا وذاك، يجهله الأصولي، أو يتجاهله عمدًا، ولكن في سياق من الجهل التام.

لماذا تركنا الإسلاموية تقدّم بالإسلام على هذا النحو الذي لا يتفاعل

الإسلام فيه مع الواقع إلا وتتوالد المشكلات تلو المشكلات والأزمات تلو الأزمات. ليس هذا في إطار العنف المسلح فحسب، بل في جميع أنواع الحراك الإنساني. الإسلاموية جعلت الإسلام عقبة في كل شيء. الحريات العامة والخاصة، وتطوير آليات الإدارة، والانفتاح الثقافي، وإرساء قيم العلمية، وتجذير حقوق الإنسان عامة، وحقوق المرأة خاصة، والعلاقة مع الآخر..الخ، ففي كل حراك تقدّمي، تفجر الإسلاموية أزمة باسم الإسلام، ويغدو الإسلام ـ بفضل رعونة الأصوليات المتطرفة ـ إسلام مشكلات، وليس إسلام حلول.

نحن الآن نبحث عن حلول لكثير من إشكالياتنا الراهنة. لكن، لا شك أن الانعتاق من أسر الأصوليات المتطرفة له الأولوية في كل ذلك؛ ليس لأن اختطاف هؤلاء للإسلام سيضعنا في موضع الاتهام العالمي فحسب، وإنما لأن الإسلاموية أصبحت أم المشكلات، التي تتوالد عنها أكثر الأزمات حدة في عالمنا اليوم. لا يمكن أن نعالج أزماتنا، في الوقت الذي نسمح فيه بمصدر أعنف الأزمات بالحضور فيما بيننا. لا بدّ من إنهاء هذا الاختطاف الإسلاموي للإسلام.

5 ـ 10 ـ الجيل الجديد والإيديولوجيا الإسلامية

لا أخفي أنني في هذا المقال سأعمد إلى التلميح أكثر من التصريح. وليس مرد ذلك إلى كون الكثير مما أريد قوله لا يمكن قوله صراحة، وإنما ـ إضافة إلى تعذر الصراحة ـ لكون الموضوع يخضع لاحتمالات قرائية متعددة؛ تقضي عليها المباشرة والصراحة؛ عندما ترتبط بالمتعين والمشخص. لكن، لا يعني هذا أن المقاربة ستكون في العموميات النظرية العائمة، بل ستعمد إلى نوع من التحديد؛ دون التعيين. وكل ذلك صادر عن ثقة فائقة بذكاء القارئ؛ إلى درجة الاسترواح من إغواء عنوان المقال.

الجيل الجديد ـ رغم كل ما يقال عنه في السالب ـ جيل مختلف في الإيجاب ـ غالبًا ـ؛ يمتلك الكثير مما لا يمتلكه جيل الآباء والأجداد. ومع الاحتفاظ بحق التوقير لجيل المعاناة: جيل الآباء والأجداد، فليس ما يمتلكه هذا الجيل محصورًا فيما توفره له وسائط المعرفة الحديثة؛ مما لم يكن متوفرًا للأجيال السابقة فحسب، وإنما ـ أيضًا ـ لكونه نتاج تاريخ عاصف، مليء

بالتحولات المطّردة، التي جعلته يعاين الماضي القريب ـ بما فيه تيارات وأحداث وتحيزات ـ بكثير من الأسى والفهم، وقليل من الاستخفاف والجهل.

لكن، ورغم الأمل الذي يعد به هذا الجيل الجديد، من حيث كونه نتاج تجارب ثرّة، وانفتاح غير مسبوق، فإنه ـ في الوقت نفسه ـ جيل حائر في آلامه وآماله؛ لديه القابلية للاستلاب من قبل الإيديولوجيات الغيبية، وشبه الغيبية، بل والخرافية، التي أصبحت تحتضن الملفات السياسية الساخنة ـ جماهيريًّا ـ على امتداد جغرافية العالم الإسلامي اليوم.

إن إيجابية (التديّن) التي تعتبر من الميزات الفارقة التي تطبع معظم أبناء هذا الجيل، وتميّزه ـ إيجابًا ـ عن جيل القومويات العروبوية، والتي نباركها (أي حالة التدين) قد تجعل من بعض أفراده أرضًا خصبة؛ لاستزراع مقولات التطرف والإرهاب المعنوي والمادي.

إن تدين هذا الجيل، أي ميله للاشتباك مع مقولات الدين الحنيف، وإيمانه بضرورة الالتزام بمبادئه ـ حتى وإن لم يلتزم كفرد بذلك ـ من الأشياء التي تجعل من هذا الجيل جيلًا إيجابيًّا من ناحية، وجيلًا أكثر استقرارًا من ناحية أخرى. وهذا يستدعي أن يكون هذا الجيل قادرًا على خوض غمار الحداثة بكل ثقة؛ ما دام يمتلك الأساس العقائدي، والمخزون الروحي، اللذين يجعلانه قادرًا على اجتراح الحلول للمشكل الراهن، من خلال التجارب الإنسانية كافة، مهما كانت مباينة ومغايرة، بل ومعادية، لنسقه الثقافي الذي ينتمي إليه.

لكن، للأسف، فإن إيجابية هذا التدين المُتمثّل في التوجه الإيماني، لم يتمّ استغلالها في الاتجاه الصحيح الذي يجعل منها رافدًا حضاريًّا للأنا، وإنما تمّ ـ ويتم ـ استغلالها ـ إيديولوجيًّا ـ في سبيل نشر الكراهية للآخر، وازدراء حضارته، بل وللتفريق بين أبناء الأمة الواحدة، بدعاوى مذهبية وطائفية، أصبحت كالسرطان في هذا الجسد الإسلامي الواحد. أي إن الإسلامويين قاموا بتحويل هذه الإيجابية الكامنة في (حالة التدين) لهذا الجيل إلى مادة سلبية، بحيث جعلوا من التدين أرضية للتخلّف من ناحية، وللاحتراب الداخلي من

ناحية أخرى؛ رغم أن التدين (في الأصل) محفِّز من أهم محفزات التقدّم، ومن أقوى مفاعيل السلام الداخلي.

إن هذا الجيل الذي يقف على قمة الهرم الحضاري اليوم، رغم وعيه الذي فتحت آفاقه وسائط المعرفة الحديثة، بحيث أصبح من المتعذر أن تلتهمه تيارات اليمين واليسار، ليس جيلًا معصومًا من إغواء الخطاب المتلبس بالديني؛ إذ يمكن أن تتسلل إليه روح التطرف؛ من حيث هو يبحث عن الوسطية الاعتدال.

لم تعد المشكلة ـ اليوم ـ في مروجي التطرف الذي يعلنون مقولاتهم التي تُقصي وتنفي، وربما تدعو إلى القتل والتفجير، فهؤلاء أصبحوا وباء يبتعد الجميع عنه، ويُحذِّر الجميع منه، وإنما الخطورة التي قد تغيب عن الكثير من أبناء هذا الجيل، الذي قد يستدرج من ناحية العاطفة الإيمانية، تكمن في فريق من أولئك الذي يدّعُون (الوسطية) ادعاء؛ بينما يُمرّرون مقولات التطرف، ومفردات الاحتراب، في هذا المجلس/ المحفل أو ذاك.

هناك فريق (وأقول: فريق، وليس الجميع ولا الأغلبية) ممن يصنف نفسه من في سلك الدعاة، أو طلاب العلم، يعمد إلى حيلة لبس الأقنعة، بحيث يتراءى بأكثر من وجه؛ حسب ما تقتضيه طبيعة الجماهير، وخصوصيات المنابر، التي يبدأ بها من مقولات الإيجاب: (الرأفة، التسامح، الرفق، الأخوة، الإحسان..الخ) وينتهي بها ـ بعد حين غير بعيد ـ إلى مقولات السلب: (وصف المختلف بالنفاق، والتآمر، والعداء للإسلام، والعلمانية، والليبرالية، والإباحية..الخ)، حتى يصل إلى درجة استعداء الجماهير ـ التي تمّ تفريغها سلفًا ـ على أبناء المجتمع، وتصويره في صورة المنافقين والملحدين والمفسدين في الأرض.

هذا الخطاب الاستعدائي، الإرهابي بامتياز، لو كان يصدر عن شخصيات معروفة بتزمتها ونزقها، لهان الأمر، ولم نتكلف هذه المقاربة؛ لأن الشخصيات التي واكبت الإرهاب لدينا بالدعم والتأييد الصريح أو الضمني، أصبحت معروفة للجميع، ومرفوضة من الأغلبية الساحقة من أبناء هذا المجتمع المتدين.

المشكلة تأتي عندما يقوم (أحدهم!) بتصدير خطاب معتدل عبر منبر من منابر الإعلام، حتى يعرف - أو يتراءى - بأنه مظنة التسامح والاعتدال، ويترسخ هذا الظن لسنوات. لكنه، ما إن تحين له الفرصة، ويجد نفسه بين أساتذته وزملاء تطرفه، حتى يخرج بمقولات الإرهابي ذاتها، وتسمع منه رمي المجتمع، أو بعض أفراده - صراحة وضمنًا - بالضلال والانحراف والتآمر على الإسلام والمسلمين، وكأن الإسلام هو إسلامه الخاص!، وكأن المسلمين ليسوا إلا هو أو تياره الحركي.

خطورة هذا الفعل الانتهازي، أنه يستخدم دعوى الاعتدال لزرع واستنبات مقولات التطرف؛ إذ يتخذ من مقولات الاعتدال - في طرف من خطابه - طريقًا نحو إقناع الجماهير باعتداله، بينما هو في الحقيقة منطوٍ على رؤية في غاية التزمت والانغلاق، بل وربما كان منخرطًا في مشروع تنظيمي - أو شبه تنظيمي - تتضح معالمه من خلال تطابق المقولات والمواقف الإيديولوجية الحاسمة، ومن خلال طبيعة الندوات (الفكرية!) التي ينظمونها، وتكون ذات طابع خاص.

أذكر - ولم أنسَ! - أن (أحدهم) كان طلق المُحَيّا، دائم البسمة، رقيق العبارة جدًّا، هادئ النظرات، يخرج علينا بين الحين والآخر في قناته الفضائية المفضلة؛ حيث يبلغ التزمت فيها قمته، بذلك الوجه السمح المسالم. ومع أني تساءلت عن سر هذه العلاقة بينه وبين هذه القناة التي - يظهر - أنه لا يبيح لنفسه الخروج في غيرها؛ بحيث بدا وكأن المسألة مسألة ولاء وبراء، إلا أنني كنت أغرق كغيري - عاطفيًا - في تلك السماحة التي طمرت كل تساؤل - بريء - من ناحيتي. لقد كان يدعو وكان يذكر آراءه في بعض الأحكام. ومع أن تلك الآراء كانت تميل - بوضوح - إلى التشدد، وتحجير الواسع الفقهي، إلا أنني كنت أحترم اختياراته التي لا ينسبها - في الغالب - لنفسه؛ خاصة وأنه لا يهمل ذكر الخلاف، وإن كان لا يهمل تفنيده المخالف أيضًا.

التشدد في الآراء هو حق لكل من يتصدر لإبداء رأيه، وطرح اختياراته؛ ما دام أنه يرى - صادقًا - أن هذا ما توصل إليه اجتهاده؛ وما دام هذا الاجتهاد

لا يذكي فتيل التطرف الإرهاب. إن رفضنا لمقولات من يتشدد في أحكامه، لا يعني أننا نريد منه أن يستجيب لأحكامنا، وأن يتوافق مع رؤيتنا للنص وللواقع. هذا حجر على حرية الفكر. وهذا ما نسعى لتقويضه واستزراع نقيضه.

كنت مرغمًا ـ عاطفيًا ـ على إحسان الظن فيه؛ رغم احتفاظي بحقي ـ المعرفي ـ في مخالفته في أحكامه. ورغم أن مقولته الشهيرة في (تسونامي) التي فاحت منها رائحة التشفي، كانت كاشفة؛ إلا أن وقوعي في سحر تسامحه الظاهر، جعلني أعد ما وقع منه نتيجة جهل ـ كحال السلفيين جميعًا ـ، وليس نتيجة ضمور في مساحات التسامح لديه، إذ كنت أظن أن هذه المساحات كانت ـ لديه! ـ بعرض الفضاء.

هذا المتسامح التقليدي الذي تندى أسارير وجهه بالبراءة من الأحقاد، وتوحي ابتساماته (الخادعة) بالحب والإشفاق، ألقى كلمة في ندوة (فكرية!) نقلتها إحدى الفضائيات، فكشف عن نفسه بكل وضوح. كان الحضور في أكثريته الساحقة لأتباع التقليدية المتشددة؛ في تيارها السروري خاصة. ورغم حضور بعض من يمتلك نوعًا من خطاب العقلنة داخل خطاب التقليد، إلا أن الصفوف الأولى لضيوف الندوة الكبار! ـ كما تأملتها عبر الشاشة ـ كانت مزدحمة بالأعين (السلفية)، ذات الشرر الحارق، وذات التاريخ الطويل من الشحن (التقليدي) ـ غير البريء ـ لبسطاء الجماهير؛ أيام العهد (الغفوي) الجميل!.

من الطبيعي أنه لم يعمد ـ مباشرة ـ إلى كشف الوجه الآخر له، وإنما كشفه سياق الفكرة وسياق الجماهير؛ إذ كان منساقًا ـ بحماس نوعية ضيوف الندوة ـ إلى طرح رؤيته التي ورثها عن أساتذته ـ كما صرّح ـ ومن بينهم بعض الحضور، من زعماء التقليدية. ومن أجل أن يثبت لأساتذته أنه مازال الابن البار لمقولات الاحتراب، وأن تسامحه الذي اشتهر به لم يكن إلا تسامح (صورة) لا أكثر، فقد بدا هائجًا أشدّ ما يكون الهياج، مندفعًا أشدّ ما يكون الاندفاع؛ إلى درجة اتهام بعض أطياف مجتمعه بالتآمر على المجتمع، والسعي لإفساده، وتوصيف معارضيه بالمنافقين، والعلمانيين والليبراليين (ويقصد المعنى الخاص بمنظومته الذي يقرن هذين المصطلحين بالكفر) والتغريبيين،

والزنادقة...الخ. كان مسرورًا بهذا الدور الذي لا يحتاج فيه للمداراة ولا لتزوير القناعات. لقد كان ينظر ـ مغتبطًا ـ في عيون المستمعين من أساتذته وزملائه الأجلاء، وكان يطلب منها المدد في هذا المحفل العاصف القاصف.

لقد كان صاحبنا شخصًا آخر؛ غير الذي اعتدت على رؤيته من قبل. تراجعت صورته الإيجابية المتسامحة التي عززتها عشرات الحلقات من برنامجه الخاص، وبدت بعيدة كل البُعد عن هذه الصورة التي تتلبس صورة زعيم من زعماء الإرهاب. للحظة لم تطل، تخيلت أن الذي أمامي على الشاشة: (أبو حمزة المصري) أو (أبو قتادة) أو (أيمن الظواهري) أو (الزرقاوي). لكن، لم يطل هذا الخيال، فقد كان هو صاحبنا، بشحمه ولحمه وعظمه، وشعره المنقوع بصبغة حالكة السواد.

هل من المعقول أن تكون السماحة الظاهرة، من شبكات الاصطياد التي يضعها التقليديون لهذا الجيل البريء الذي يمتلئ حماسة لدينه، ولأمته؟. إلى أي مدى يجب الحذر؟، وهل يجب أن يكون أولياء الأمور على حالة من الارتياب الدائم؟، وكيف يمكنهم دفع ضرر هؤلاء المتلونين عن أبنائهم؟، بل كيف يمكن فضح هذا الخطاب النفاقي؛ ما دام التصريح بالأسماء والمؤسسات والمقولات محفوفًا بالمخاطر، ومقموعًا بالمنع؟.

إن الأمر في غاية الخطورة، فحجم الاتصالات التي تنهال على برنامج هذا وأمثاله، تدلّ على أن هناك شريحة كبيرة من الجماهير، لا زالت تمنحه ثقتها وعواطفها؛ دون أن تأخذ على نفسها عبء البحث عن خلفيته المعرفية، وحقيقة انتماءاته ـ شبه التنظيمية ـ التي يكافح في سبيل دعمها بجماهير الغوغاء. الناس لدينا سريعو الثقة بالمتدين، مشدودون ـ بعمق ـ إلى إيقاع الشكل، ولغة المظاهر.

لقد قلت من قبل: إنه يجب علينا أن نبحث عن الخلفية الثقافية التي ينتمي إليها مدعو التسامح؛ مهما بدو متسامحين جدًّا. إن التقليدية ـ بمقولاتها التفصيلية التي ترتقي بها إلى مستوى العقائد اليقينية ـ تلتهم ذوات أفرادها التهامًا؛ فلا يبقى منهم ـ بعد ذلك ـ أي شيء ذاتي أو فرداني، يمكن أن ينبع

من قناعات خاصة. إنهم أدوات للثقافة التي تتكلم من خلالهم، ولا يملكون من أنفسهم شيئًا في سياقها.

إن المقولات الحادة في أي منظومة متشددة، تجعل من أي منتم إليها، مجرد متكلم باسمها؛ لا أكثر. لا يستطيع التقليدي أن يكون متسامحًا؛ حتى ولو حاول أن يكون كذلك، بل إنه لا يستطيع أن يحاول؛ لأنه في الوقت الذي يجنح فيه إلى التسامح، يخرج من كونه تقليديًّا.

قد لا يستطيع السلفي التقليدي أن يصرّح بكل ما يؤمن به من مفرداته التقليدية الحادة. لكن، لا يعني هذا أنه يتنكر لها، بل ولا يعني هذا أنه يؤجلها طويلًا، وإنما يعني أنه يدعو إليها في مكان آخر، وإزاء جمهور مختلف!. إن التسامح ـ لديه ـ ليس إلا ورقة إعلامية، من لوازم المرحلة. ومع وضوح هذه الحقيقة، فهو ينجح في تمرير الكثير؛ لجهل الكثير بتراث منظومة التقليد، وبأنساب المقولات المتوالدة من أمهات غير مجهولات الهوية.

لا سبيل إلى النجاة من براثن التقليديين، إلا بفضحهم، وإحراجهم بمقولات المنظومة التي ينتمون إليها؛ فإما يعلنون البراءة منها، أو يعلنون التزامهم بها؛ ليصبح الجميع على وعي بحقيقتهم التي يجمجمون بها. لكن هذا (الفضح) لا يجدي أن يقوم به عدد محدود، ولا أن يتبناه منبر إعلامي واحد، وإنما هو مهمة الجميع من أبناء المجتمع الإسلامي، خاصة أولئك الذي يحاولون أن يوجهوا أنظار أمتهم إلى غد أفضل، بعيد عن تشنجات التقليدية؛ مهما كانت التضحيات الفردية، ذات الطابع الخاص.

5 ـ 11 ـ من يحتكر الإسلام؟!

الإشكالية الجوهرية في الحراك المتأسلم، ليست كامنة في نفيه وإقصائه للآخر من خارج الدائرة الإسلامية فحسب، وإنما هي في نفي الهوية الإسلامية حتى عن المجتمعات الإسلامية المعاصرة، من حيث رسالتها الحياتية التي تقوم بها؛ بوصفها لا تؤدي هذه الرسالة التي أنيطت بها من قبل الله ـ عزَّ وجلّ ـ. قد لا يكون هذا النفي صريحًا في كل الأحوال، لكنه معنى كلي متضمن ـ بقوة ـ في مقولة الأسلمة ذاتها.

الإسلام ـ كدين وكهوية وكتاريخ ـ تجيش به صدور مليار ونصف المليار مسلم على وجه الأرض اليوم، وتتماهى تلك الأنفس المؤمنة به على أكثر من مستوى، ومع ذلك تدعي شريحة محدودة أنها هي التي تمثل الإسلام، وأنها هي الوكيل الشرعي الوحيد للدفاع عنه في كل ميدان، وأنها بمجرد رفعها راية التأسلم، فعلى السواد الأعظم أن يصغي لمقولاتها التي تؤديها بأبوية متعالية، تفترض الكمال الإسلامي فيها والنقص في غيرها، ومن ثم تطالب بالاستجابة التامة لكل ما تقول، دون تساؤل أو اعتراض، وإلا فهو اعتراض على الإسلام ذاته، ومن ثم ارتداد عنه صريح.

ونتيجة للدعاية العريضة التي رافقت العمل الإسلاموي، ومهارته في الضرب على الأوتار المؤثر في وجدان الاجتماعي، فقد أصبح هناك تصور ضيق لماهية العمل الإسلامي الذي بدأ يأخذ طابع الدعوة الصريحة، دون غيرها من تمظهرات الفاعلية الإنسانية، وأصبح هناك جهل ـ أو تجاهل ـ لأي عمل ديني غير صريح، يدخل في الديني من حيث طبيعة الاستخلاف في الأرض.

ومما عزّز من هذه النظرة التي روجت لها الإسلاموية المعاصرة، أن العاملين في الحقول الأخرى (غير الإسلاموية) يتراجعون في أكثر الأحيان أمام الاتهامات التي ترميهم بها الإسلاموية المعاصرة. إضافة إلى كون العاملين في تلك الحقول ـ مهما كانت أهميتها وخطورتها على مستقبل الأمة ـ لا يستحضرون الغايات التعبدية في ممارساتهم التي تأخذ الطابع المدني الصرف في أهدافها القريبة وفي تمظهرها الآني.

وإذا كان الإسلاموي ينفي الآخر المسلم من دائرة الميدان التعبدي الذي يحتكره لنفسه، بوصف حراكه عملًا تعبديًا خالصًا، وحراك الآخر دنيويًا معاشيًا لا يلتقي مع الغاية التعبدية في قليل ولا كثير، فإن هذا النفي يتمّ بموافقة ـ لاواعية ـ من قبل الآخر غير الإسلاموي، وذلك حين يسلم له باحتكار العمل العام للإسلام، وحين يطرح عمله المدني الخالص مقصورًا على غاياته الدنيوية الخالصة، دون طرح الغاية الاستخلافية على نحو علني، بحيث يقطع الطريق على الاحتكارات الإسلاموية للإسلام، مع التنبه ـ في الوقت

نفسه ـ إلى عدم الوقوع في شرك الشعاراتية الإسلاموية عند الإعلان عن الغاية الاستخلافية من حيث هي غاية تتغيا الإنسان في مقصدها النهائي.

لا شك أن هناك شعورًا قارًّا في عمق كل مسلم أنه من حيث الوجود متعبد لله في هذه الأرض، وأنه يمارس دوره الدنيوي لغاية أخروية تتجاوز هذا الوجود الإنساني المحدود. والإنسان ـ أي إنسان وليس المسلم فحسب ـ يدرك أن وجوده على هذا الكوكب الأرضي وجود عابر، بل وفي غاية المحدودية، خاصة من حيث وجوده الفردي لا من حيث الوجود الإنساني العام. وهذا الشعور بمحدودية الوجود الدنيوي ليس مقصورًا على المتدين الذي يؤكد كل آن زوال الحياة وفنائها؛ بغية الزهد فيها، بل هو شعور يتلبس الوعي الإنساني، ويحفزه لممارسة رد فعل متنوع ـ ومتناقض ـ على هذه الحقيقة القاسية.

إعمار الأرض بالحياة، والرقي بمستوى هذه الحياة، والتوظيف الإيجابي لما سخر لنا في هذه الأرض، والاستفادة من ذلك بأقصى درجة ممكنة، كان من الممكن أن يتعارض مع محدودية الحياة، لو لم يكن هذا الإعمار فعل تعبدي، يمارس الإنسان من خلاله جزءًا من غاية وجوده. لم نستعمر في الأرض لنزهد فيها، ولا لنتركها لغيرنا، وإنما لنمارس من خلال المعطى الدنيوي معنى وجودنا الإنساني، ولنبلغ بإنسانيتنا أقصى درجاتها، كسلوك يتغيّا العبودية لله، في مآلاته العامة والنهائية.

لم يخلق الله البشر لعبادته فحسب، أو على نحو أدق، لم يخلق الله البشر لمجرد التسبيح والتقديس الذي نادت به الملائكة إذ قالت: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ وإنما كان الخلق لعبادة تتجاوز الطقس التعبدي الخالص إلى عبادة الاستعمار في الأرض، من حيث هو اختبار لمساحات الاختيار الإنساني، تلك المساحات التي منحها الله ـ عزَّ وجلَّ ـ للإنسان، وبها امتاز عن بقية الخلائق التي تخضع للجبر لا للاختيار الحر الذي يمارس الإنسان من خلاله وجوده.

الحصر الذي ذكره الله ـ عزَّ وجلَّ ـ للغاية من الوجود في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، يعني أن العبودية ليست مجرد الطقس التعبدي الموقوف، وإنما هي عبودية تنقسم إلى قسمين:

الأول: عبودية صريحة، وهي ما جاءت به الأديان كممارسة دينية خالصة تظهر في الطقس التعبدي.

والثاني: عبودية متضمنة في معنى الاستعمار في الأرض، وإمدادها بالحياة كمًّا وكيفًا؛ ولهذا كان الإفساد في الأرض ـ بأية وسيلة، وتحت أي مبرر ـ نوعًا من العصيان الذي يضاد معنى العبودية، وكان الانتحار ـ بما هو إنهاء قسري للغاية الوجودية ـ عصيانًا في أعلى درجات العصيان.

إذن، فجزء كبير من العبودية لله ـ عزَّ وجلّ ـ يتجاوز الشعائر المعلنة والظواهر الدينية الخالصة التي يزايد عليها الإسلاموي، فالمهمة المدنية الخالصة التي تتغيّا النهوض بالأمة خاصة، وإعمار الأرض عامة، مهمة مقدسة في حدّ ذاتها، حتى وإن لم تعلن طابعها التعبدي على نحو صريح.

ومع أن الإسلاموية تطرح شمولية العمل التعبدي، وتحاول إدراج جميع الظواهر المدنية في سياق الأسلمة، إلا أنها تقوم بذلك وفق تصوّر خاص بها، تصور يديّن المدني، ويعطيه طابعًا شعاراتيًا فارغًا من المحتوى العملي؛ بغية توظيف هذا الحراك إيديولوجيًا دون عائد ذي جدوى. والنتيجة السلبية في مثل هذا الحراك تكمن في أن الأسلمة تصبح بحد ذاتها هدفًا نهائيًا أو شبه نهائي، وتغيب الغاية المادية النفعية في الظاهرة التي تجري أسلمتها.

هل يعي الفاعل المدني الذي ينهض بمهمة مدنية لها دورها الواضح في خدمة الأمة أو في نهضتها المستقبلية المأمولة أنه يقوم بدور (إسلامي)، مهما كانت الشعارات الإسلامية غائبة عن ممارسته، هل يستطيع أن يقف وقفة صريح دون ممارسة الإسلاموي مزايدته عليه في عمله المدني، فضلًا عن انتمائه؟. هل لا بدّ أن يقوم الفاعل المدني برفع راية غير مدنية؛ ليؤكد أن الغاية النهائية دينية غير مدنية (أي غير مرتبطة بوجود مادي محدود بحدود المادة/ غير إلحادية)؟. ألا يكفي المسلم المدني مجرد الانتماء لإصلاح الأرض وعمارتها والوقوف ضد إفسادها؛ ليكون عمله المدني عملًا إسلاميًا؟.

إن الفيلسوف والطيار والتقني والمهندس والطبيب والفنان والاقتصادي والصحفي والسياسي...الخ الذين يمارسون أعمالهم المدنية، ويسعون لإتقانها

غية الإتقان، ولا يرفعون شعارات الأسلمة، ليسوا بأقل إسلامية من عالم الدين الشرعي المتبتل، بل ربما كانوا أكثر إسلامية منه ـ وإن لم يشعروا ـ حسب العائد النفعي على الأمة، وعلى الإنسانية في النهاية. فالأكثر نفعًا وخيرية للأمة هو الأكثر إسلامية، بصرف النظر عن نوعية الشعارات التي ترفع لهذه الغاية أو تلك، وبصرف النظر عن مدى الالتزام بها.

وكمثال؛ عباس العقاد وسيد قطب ـ رحمهما الله ـ طرحًا رؤيتهما الفكرية؛ بغية نهضة الأمة، كل منهما حسب ما قادته إليه قناعاته الخاصة. لكن، أيهما كان أكثر نفعًا وأقل ضررًا؟. لو سألنا: أيهما أشدّ إسلامية. الجواب من قبل الرؤية الجماهيرية سيكون لصالح سيد قطب، والرؤية الشرعية السائدة جماهيريًا ستقف في صف سيد قطب. لكني لا أنظر إلى أيهما تتردد الإسلامية في خطابه أكثر، بقدر ما أنظر إلى أيهما أكثر جدوى على مجمل التراكم الفكري للأمة، وبقدر ما أبحث عن دور كل منهما في تعزيز قيم الانفتاح والتسامح والتعايش السلمي، وهنا لن تكون النتيجة لصالح سيد قطب، بل هي ـ دون التباس ـ لصالح العقّاد.

وإذا كان من الطبيعي ـ إنسانيًا وإسلاميًا ـ أن أثمّن المعاناة القاسية التي رافقت سيد قطب في سنواته الأخيرة، وأن أرثي لنهايته المأساوية التي تمّت على يد أكثر الأنظمة وحشية، فإن هذا التقدير وهذا الرثاء لا يعني الموافقة على الطرح المتعصب الذي أسّس له في الفكر الإسلامي المعاصر، ولا أن يختلط الفكر بطبيعة التضحية التي رافقت طرحه. لا بدّ من التفريق بين الفكر وبين التضحية، نعم للتضحية بريقها، ولكن للفكر ارتكاسه وتهافته.

المسلم الأكثر إسلامية ليس هو المتماهي مع شكلانية خاصة، ولكنها رائجة في وسطه، وليس هو الرافع لشعارات الإسلام على نحو علني بل ودعائي، وليس هو الذي يُتخم طرحه بالنصوص الدينية والمفردات الشرعية والمقولات التراثية، ويخدع الناس بهذا، دون وعي بمقاصدها وغاياتها البعيدة، وإنما هو الذي يقدم ـ على أية صورة كانت ـ أكبر قدر من العوائد الإيجابية لنفسه ولأهله ولوطنه ولأمته وللإنسانية جمعاء. هذا ـ في تصوري ـ هو الإسلامي الأشدّ التصاقًا بمعنى الإسلام.

أين نقف في لحظتنا الراهنة ؟، وأين نحن من خط الصفر التنويري ؟، إلى أين نتجه ؟. ربما نكون متوجهين إلى مرحلة المابين، مرحلة الـ(ما بعد)، والـ(ما قبل): ما بعد السلفية، وما قبل التنوير. مَن نَجَا منّا، مَن خاض معركته مع ذاته ؛ فانعتق من أسر العالم السلفي الذي يكتنفه، لا يدل على أنه انخرط في عالم التنوير، ولو على مستوى الخطاب المجرّد، وإنما يدل ـ فقط ـ على أنه بات يقبع خارج المعتقل السلفي المحدود .

يُحاول هذا الكتاب أن يُقارب ـ بشجاعة حذرة ـ الأثر المدمر للخطاب السلفي في واقعنا، فبينما تكون بعض الخطابات الانغلاقية محدودة في نطاقها الخاص، يتمدد الخطاب السلفي لدينا ـ بجهله وبعنفه الإرهابي ـ محاولا اكتساح الواقع. وهذا التجهيل السلفي الذي يتجاوز حدود الجهل، يرتبط ـ عضويا ـ بالموقف العام من الإنسان.

الإنسان لا يمكن أن يحضر ـ كقيمة ـ في خطاب يتوسل التجهيل؛ بغية الوصول إلى تطويع أكبر عدد من الناس. ومن هنا كان تركيزي على حضور الإيديولوجيا السلفية؛ مقابل غياب الإنسان في مناطق نفوذ هذه الإيديولوجيا المشحونة بكل عناصر العنف والإقصاء والإلغاء، هذه العناصر التي قد تتوارى لهذا السبب أو ذاك، لكنها باقية في منطق الخطاب.

ISBN 978-614-404-504-6

